Gina Nimigean

STRUCTURI LINGVISTICE ȘI ARTISTICE ÎN CĂRȚILE POPULARE ROMÂNEȘTI

GINA NIMIGEAN

STRUCTURI
LINGVISTICE ŞI ARTISTICE
ÎN CĂRŢILE POPULARE ROMÂNEŞTI
(secolele al XVII-lea – al XVIII-lea)

V24

Lucrare publicată în baza tezei de doctorat
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Conducător științific:
Prof. univ. dr. Eugen Munteanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NIMIGEAN, GINA
Structuri lingvistice şi artistice în cărţile populare româneşti (secolele al XVII-lea – al XVIII-lea) / Gina Nimigean. - Iaşi: Vasiliana 98, 2017
Conţine bibliografie
ISBN 978-973-116-586-8

821.135.1.09

Editura **Vasiliana '98 - acreditată CNCS**
Tel: 0332421250
e-mail: vasi98iasi@gmail.com
www.vasiliana98.ro

Redactor: *Florentin Busuioc*

Apărut 2017
Iaşi - România

„Homo sum, humani nihil a me alienum puto."
Publius Terentius Afer[1], *Heautontimorùmenos*, v. 77, (165, î.Hr.)[2]

I. INTRODUCERE.

Importanţa studiului cărţilor populare. Necesitatea demersului.

Crearea unei literaturi naţionale culte reprezintă punctul de culme la care se ajunge abia după multe ezitări şi încercări, anonime ori ştiute, de a prinde în expresie punctele de focalizare a interesului uman. În perimetrul european al epocilor post-cristice, folclorul, în polimorfismul său, poate fi prima treaptă de închegare în forme sensibile a unor asemenea conţinuturi de spirit. Ceea ce înseamnă dezvoltarea unor modalităţi de expresie concretă – obiectuală ori gestică – în paralel cu manifestări de natură lingvistică. Pentru exprimarea lor efectivă, problema de principiu va fi alcătuirea unui suport coerent, capabil să le redea, a unui limbaj specific fiecăreia. Prin elaborarea unei religii proprii sau prin apropierea uneia noi dar străine, crearea, *recte* primirea textelor sacre devine treapta ulterioară care propune, la rândul ei, un limbaj. A construi termeni adecvaţi presupune, mai ales la adoptarea în mediu lingvistic nou, un considerabil efort de creativitate, selecţie şi adaptare[3], ceea ce constituie în fapt procesul de structurare a unor noi limbaje, între care şi a celui literar (cel puţin într-un stadiu al său incipient). Odată constituite, acestea devin ansambluri de forme lingvistice autohtone, alcătuite pe diferite căi, capabile să exprime un repertoriu conceptual transnaţional. În Europa, opinează Eugen Munteanu, „Existenţa unui fond noţional comun[4], transmis prin traduceri din greacă în latină şi în slavonă şi, de aici, în limbile literare moderne, a condus la realizarea unei adevărate comunităţi conceptuale europene în privinţa vocabularului intelectual elementar.” (MUNTEANU, 1995: 10) Un stadiu la care limba română a ajuns nu cu puţine eforturi. Următoarea treaptă, care încearcă să-şi dobândească o existenţă autonomă, dar paralelă cu textul sacru şi folclorul oral, va fi structurarea unei literaturi populare (cu paternitate vizibilă ori nu) care să circule şi în formă scrisă, multiplicată manuscript ori cu ajutorul tiparului. Faptul permite, pentru toate cele trei arii, o lărgire sesizabilă a câmpului de circulaţie şi influenţă, un mai liber interschimb de substanţă, o înrâurire a discursului sacru asupra celui folcloric şi a celui secular; de asemenea, o osmoză neinhibată între folclorul oral şi literatura populară scrisă, evidentă în lexic, teme, structuri, motive – trame mai ales.

---

[1] Publius Terentius Afer, comediograf latin (Cartagina, 195 î.Hr. – circa 159 î.Hr.).

[2] în *Heautontimorùmenos* (*Autopedepsitorul*, *Pedepsitorul de sine* v. 77), 165 î.Hr.

[3] O discuţie, vezi la JAKOBSON: 1.

Literatura populară orală beneficiază de acelaşi suport lingvistic ca şi literatura populară scrisă; se va produce în consecinţă o diferenţiere între limbajele lor specifice, concurs din care ambele au de câştigat. Cu toate acestea, ele se regăsesc împreună la răscrucea de la care porneşte formarea limbii literare naţionale, precum şi a limbajului literaturii artistice, amândouă structuri necesare în fundamentarea literaturii naţionale.

Ceea ce în literatura română a primit numele de „cărţi populare” formează un corpus de lucrări integrate literaturii populare scrise, traduceri sau încercări (de multe ori originale ca manieră) de transpunere a unor scrieri de răspândire europeană în texte de expresie autohtonă. Ele conţin eforturile – o dată, de a aduce în spaţiul românesc piese literare care făceau deliciul cititorilor unui continent întreg (în unele cazuri chiar mai mult), – a doua oară, de a crea o limbă românească aptă să exprime cu material propriu nuanţele de sens, de multe ori extrem de delicate, din limbile originare. Să alcătuiască, în fapt, fundamentul propriului său limbaj beletristic. După cum acest nivel stilistic al limbii nu era încă închegat, nici celelalte nu se aşezaseră în făgaşe proprii şi nete.

---

[4] Vezi şi LASCU, capitolul introductiv.

Pentru ce ar mai citi cineva „cărţile populare” în secolul XXI? Ce mai poate fi interesant şi atractiv pentru un cititor actual? Probabil nimic, pentru cititorul ingenuu, asaltat – din rafturi, ecrane sau monitoare – de o ofertă epică explozivă – interactivă eventual – mult mai spectaculoasă decât naraţiunea rezumativă şi cuminte, probabil insuficient de surprinzătoare pentru timpul nostru, alene, didascalică şi înţelepţitoare, tocmai de aceea plicticoasă, a cărţii populare din veacurile al XVII-lea – al XVIII-lea. Probabil foarte multe pentru cititorul specialist, cercetător al literaturii, al fenomenelor de limbă, al mentalităţilor, miturilor, istoriei, psihologiei *etc.* Şi totuşi, ele încă se citesc.

După îndelungul parcurs investigator, ni s-a format convingerea că aceste texte sunt în acelaşi timp un nucleu de substanţă culturală şi un pivot *sui generis*, care nu numai că favorizează, dar chiar provoacă metisarea şi apoi clivajul straturilor şi adstraturilor literare şi lingvistice antrenate. „Împingându-le” pe direcţii evolutive distincte, în bună măsură recognoscibile în ceea ce ulterior formează infrastructurile literaturii naţionale şi ale limbii noastre literare. Din datele istorice cunoscute până acum, ele sunt (după adopţia textelor religioase canonice) a doua provocare majoră a literaturii şi limbii române, în sensul momentului de confruntare cu literaturile contemporane influente şi cu idiomurile de forţă culturală ale perioadei. Cărţile noastre populare au fost obligate să evolueze într-un cadru *impus*, nu numai din punct de vedere estetic şi stilistic[5], ci şi din punct de vedere *lingvistic*: autoritatea culturală şi spirituală a limbilor din care ele se traduc se converteşte într-un factor de presiune, ce formează un anumit *cadru.* Elena Dragoş îl citează pe Ovid Densusianu, care vorbeşte despre „libertatea de expresie a traducătorilor”. (DRAGOŞ: 83) E.D. constată că, opus convingerii lui Densusianu, această libertate se dovedeşte a fi o „amară aservire” întrucât a fost „nevoie de munca multor cărturari ai secolelor următoare pentru ca topica [de exemplu, n.n., G.N.], considerată inversată sau dislocată sau dislocările să mărturisească valenţe cu adevărat calitative.” (*ibidem*) Fenomenele se extind de la lexic, la morfologie, la sintaxă şi topică. Ca orice *partum*, şi acesta, al limbii, a fost greu, dar, fie şi numai pe dimensiunea lui de gimnastică mentală, ca exerciţiu de forţare a elasticităţii limitelor proprii, a fost benefic: din această confruntare cu varii preopinenţi şi cu sine, limba română a avut de câştigat. Suferinţa câtorva generaţii de tălmaci s-a dovedit a fi sursă de beneficii pentru multele generaţii ulterioare. Se cunosc eforturile limbilor vernaculare europene, din culturile „noi”, „mici”, de a se emancipa de structurile limbilor din care se traduc textele fundamentale şi, prin aceasta, de a sprijini formarea propriilor idiomuri literare naţionale. Modelul care constrânge – latin, slavon, neoellen, după epocă – acţionează ca opresor comun. Se pare însă că a funcţiona sub presiunea lui a fost un lucru care nu a stânjenit limba română, ci, dimpotrivă, a avantajat-o major, deoarece funcţionarea maximală îi e în general caracteristică – şi vom încerca a surprinde câteva determinări ale acestei linii în capitolele următoare.

---

[5] A se vedea capitolul V al acestei lucrări, *Între normă şi libertate.*

În secolul al XVIII-lea, limba română tenta încă, prin Dimitrie Cantemir, aproximarea unor concepte filosofice precum „qualitas” şi „quantitas”, care, printr-o dificilă maieutică, reuşeau să ajungă la („aronpumnenele”, *avant la lettre*) „ceinţă” ori „câtinţă”. Multipla competenţă lingvistică a lui Cantemir, faptul de a fi ştiut mai multe limbi străine şi de a fi stăpânit cu lejeritate sistemele acestora îi hrănea însă inventivitatea. În timp ce (la scară istorică aproape simultan) în 1714, Simion Ştefan încă se mai plângea, pe paginile precuvântării *Paliei* de la Orăştie, de neajungerea limbii, iar Dosoftei[6], în criză de termeni, îşi îmbogăţea forţat *Psaltirea* cu neologisme ca „sinagogă” „inconştienţia”, „creatură”, „preşedenţie”, „figură”, „formă”, deşi de multe ori renunţa la imagini prea străine cititorului/ascultătorului român, pentru a le înlocui cu piese din mozaicul universului familiar.

În epoca anterioară precum şi în aceea contemporană intrării acestor cărţi în literatura noastră, româna se caracterizează printr-o *permeabilitate lingvistică* specială (în terminologia lui E. Coşeriu) datorată *golurilor semantice*, când cele mai multe dintre paradigmele lexicale sunt incomplete, insuficiente prin comparaţie cu nevoile de expresie ale pieselor ce urmau a fi traduse. De maladia golurilor suferă câmpurile lexicale, sinonimia, antonimia şi nu numai. Intrarea în literatura română a textelor canonice şi populare e, în atare situaţie, o primă etapă necesară. Secolul al XVII-lea a primit, în cultura românească, numele de „secolul marilor traduceri”. Dinspre Bizanţ sosesc marile compuneri canonice, pentru a culmina în 1688, la Bucureşti, cu traducerea integrală a *Bibliei*. Aceasta fusese pregatită prin traduceri de dată anterioară, aparţinătoare veacului al XVI-lea, mai puţin numeroase, şi numai lipsa unor atestări ne împiedică să ajungem la convingerea că ele vor fi început chiar mai devreme. Cele mai numeroase cărţi populare acum intră în spaţiul nostru. Împreună cu textele religioase, textele populare se unesc într-un efort sinergic de lărgire a perimetrului cultural. Faptul presupunea conştientizare şi intenţie, şi, după cum confirmă repetate mărturii, acestea nu au lipsit.

---

[6] Vezi Dosoftei, *Opere*, ediţie îngrijită de N.A. Ursu, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

Renaşterea vest-europeană, propagându-se în unde, diaspora constantinopolitană continuată în *Bizanţul de după Bizanţ* (pentru a utiliza consacrata sintagmă a lui Nicolae Iorga), alături de evoluţia intrinsecă, autohtonă, fac să se trezească în perimetrul românesc conştiinţa existenţei noastre într-un spaţiu geografic şi cultural fără rupturi, ce permite atingeri şi continuităţi. Astfel că nimic mai firesc decât o pledoarie ca în precuvântarea la *Viaţa lui Bertoldo şi Bertoldino, feciorului lui dimpreună şi a lui Cacasino, nepotului lui*, tradusă la noi cu aproximaţie în al treilea sfert de veac optsprezece. Textul este revelator pentru atitudine şi ne permitem să citām mai amplu din introducere, *Istoria acestui romanţ* (ea însăşi comică), aşa cum apare în fruntea cărţii tipărite de faimosul Petru Bart în Sibiu, la 1799:

> *Mai mult decît doao sute de ani sunt de cînd neamul italienesc să desfătează cu dulceaţa cetirii acestui romanţ mic comicesc. Toţi carii ştiu ceti cu de-adinsul cetesc viiaţa acestui Bertoldo. Pruncii îl ştiu mai de rost, doicile şi femeile cele de casă povestesc celor ce nu pot ceti, şi cei ce nu l-au cetit din auzul altora învaţă multele pilde şi învăţături ale acestui om minunat, şi le ţin minte. Şi ce să zic multe, fără pociu zice că Bertoldo în Italia este mai vestit şi vrednic de cinste decât Blobart în ţara Frâncească, de vreme ce viiaţa, cuvintele şi pildele lui să asamănă învăţăturii şi Istoriei*

> *esopiceşti, sau să poate asămana cu povestirile scrise în Sanhopanca.* (BERT: 239)

O Europă în care, alături de *Esopia*, circula Cervantes, intrat de-acum în folclor, sub numele lui Sancho Panca devenit *ad-hoc* titlu, nu se putea opri la graniţele Ţărilor Române. Din Orient, trecând de obicei prin Bizanţ, ca să ajungă până în Apusul Vechiului Continent, vin cărţi scrise ori numai colportate oral, gestează, dau fructe, îşi modifică itinerarul din nou, spre Răsărit. Spaţiul european se lărgeşte cultural, iar asemănarea cu un hipodrom în care structurile literare şi lingvistice fac adevarate curse nu mai e chiar o hiperbolă. Fasciculul de tendinţe din care s-a născut Reforma îşi lărgeşte spectrul până la punctul în care vechile idiomuri de cultură, supranaţionale, încep să cedeze în faţa limbilor naţionale care cer drept de cetate în culturile proprii. Latina, slavona, greaca vor lăsa, treptat, locul liber, nu numai în biserică. (BUSBY-HARRINGTON) Într-un proces paralel, evenimentele literare laice consolidează poziţiile dobândite de limbile naţionale. Câştigarea unui nou statut – acela de idiom cultural – presupunea însă extinderea registrelor expresive, în aşa fel încât transbordarea sarcinii de la vechea triadă (fie ea şi de aur) la noul evantai lingvistic, practicant al unor aspiraţii atât de înalte, să nu însemne, totuşi, un regres.

Cât priveşte limba română, desfacerea ei de sub autoritatea limbilor ce-i guvernaseră, un timp, evoluţia, are, printre alte consecinţe, naţionalizarea cultului oficial creştin. Introducerea limbii române în biserică, cu extindere asupra a tot ceea ce însemna viaţă religioasă, îşi asociază traducerea celor mai importante scrieri de specific creştin, în primă instanţă *Biblia*. În momentul când limba română devine capabilă să ofere ansamblului conceptual biblic şi liturgic echivalente de expresie proprie, ea marchează începutul constituirii unui vocabular literar propriu. Transpunerea în limba autohtonă a textelor sacre indica, în cazul românei, nu doar maturizarea ei conceptuală ci şi desprinderea nivelului literar de cel popular. Totodată, traducerea *Sfintei Scripturi* şi a celorlalte cărţi eclesiastice însemna debutul separării clare, sensibile, a limbajului literar cult şi autonomizarea lui. Constituirea nivelelor stilistice ale românei se sprijină concomitent pe construirea unui limbaj literar popular, care nu întotdeauna păstrează o distanţă expresivă faţă de cel literar cult. Pentru aceasta intervin textele cărţilor populare. În încercarea de a oferi echivalente cât mai apropiate de textul-bază, nu de puţine ori eforturile traducătorilor nasc în limba română secvenţe extrem de sugestive, evident îndepărtate stilistic de limbajul popular propriu-zis. Exemplul cel mai potrivit sunt *Etiopicele*, cu un nivel de expresie mult deasupra celorlalte reprezentante ale genului.

Iată de ce interesul cercetării noastre s-a oprit asupra lor. Aceste texte înseamnă debutul literaturii naţionale laice, non-canonice, aşa cum ele au însemnat pentru multe din literaturile europene moderne.

***

II. SCURT ISTORIC AL APARIŢIEI CĂRŢII POPULARE ÎN LITERATURA ROMÂNĂ

Rădăcini orientale şi apusene: apariţia textelor în literatura universală
Intrarea textelor în literatura românească. Filiera slavă. Filiera grecească. Receptarea autohtonă. Apetitul pentru literatură. Permisivitatea societaţii româneşti la literatura universală. Copiile. Răspândirea lor. Comportamentul bibliofil. Evoluţii în receptare.

***Rădăcini orientale şi apusene: apariţia textelor în literatura universală*:** Pentru Europa medievală timpuri, Bizanţul este centrul de adopţie a numeroase nuclee epice venite dinspre Orient, de îndepărtată provenienţă folclorică ori cultă, pe care le ajustează şi le rearticulează pe mituri şi modele locale. Aceste două categorii vin să se adauge pieselor aparţinînd literaturii vechi, în special romanului – creaţie cu originea în Antichitatea târzie. Pe de altă parte, tradiţia bizantină biblică va prelua parţial tradiţia rabinică şi va da naştere unei serii de lucrări de exegeză a scrierilor vetero- şi neotestamentare. Va deschide drumul dezvoltării unei literaturi într-un anume fel paralele –, de completare, cu intenţii revelatoare – literatura apocrifă. Ulterior, odată cu extinderea la dimensiuni europene a circulaţiei scrierilor acestora, pe un strat literar structurat iniţial se suprapun elemente, fie folclorice, fie culte, specifice fiecăreia din zonele de contact. Din simbioza benefic instaurată vor rezulta noi opere, cu o însemnată capacitate de a penetra diversele nivele social-culturale. (Această abilitate se observaă mai ales în capacitatea lor deosebită de a fi lecturi captivante, cu priză la lectură.) Ele au un profil distinct, caracteristic medieval, însă vor conserva urme sensibile ale stadiilor parcurse: am descris astfel, în puţine cuvinte, geneza cărţilor populare în aria europeană.

Din punct de vedere istoric, Bizanţul se bucură de o legătură fără întrerupere cu Antichitatea. Din acest fapt literatura a putut profita intens şi cu rezultate notabile. Împăratul Constantius al II-lea[7] emite în 357 un Ordin prin care se salvează mostenirea antică, în speţă textele clasice. Numeroşi copişti încep să lucreze cu osârdie şi vor conserva operele antecesorilor mai mult sau mai puţin îndepărtaţi pe un suport material nou. Iniţiativa constantiniană evidenţiază, în această manieră, o subtilă, dar trainică, însă, continuitate culturală între Antichitatea clasică şi Evului Mediu oriental. Astfel că, la bizantini, rezultatul va fi că ulterior nu se va petrece, ca în Occident, o redescoperire plină de surprindere a literaturii antice, dimpreună cu amărăciunea conştientizării rupturii ce se produsese între lumea veche şi lumea „miciilor renaşteri" din secolele al XI-lea – al XII-lea, continuând apoi până la Renaşterea „cea mare", a secolului al XV-lea.

Pentru aceasta, prin preluări şi „acomodări" ale operelor Antichitaţii târzii, îndeplinind o sarcină de însemnătate, spiritul popular şi-a jucat rolul său. Literatura primelor veacuri bizantine este

---

[7] Flavius Iulius Constantius (sau Constantius II: 7 august 317 – 3 noiembrie 361), împărat roman, între 337-361, din dinastia Constantiniană. Tatăl său, Constantin cel Mare, fondatorul Imperiului Creştin Oriental, le-a lăsat urmaşilor săi ca principală sarcină apărarea imperiului împotriva ereziilor şi a invaziilor barbare. La momentul morţii sale, însă, Imperiul nu avea încă desemnat un suveran, un Augustus. Cu prilejul sărbătoririi a 30 de ani de domnie, în 335, Constantin îşi împărţise Imperiul între cei trei fii şi cei doi nepoţi, fără să fi acordat fiului celui mare – prin tradiţie urmaş la tron – Constantin al II-lea, dreptul exprex de succesiune. Ca urmare, cei trei fii ai săi şi-au împărţit moştenirea paternă: Constantius al II-lea (337-360) a luat Orientul (Asia Mică, Siria, Palestina, Egiptul) şi Tracia. Constantin al II-lea (337-340) a primit Occidentul (Bretania, Galia, Spania), iar Constans (337-350) Italia, Illyricul Oriental şi Africa. Mai târziu, dorind să scape de sub tutela fratelui celui mai mare, Constantius l-a determinat pe Constans să declanşeze un război fratricid. După înfruntare, Constantius al II-lea a rămas unic stăpânitor al Imperiului şi a trebuit să facă faţă unor situaţii militare şi politice extrem de dificile. În istoria culturală el rămâne important prin ordinul dat în 357 d.Chr., pentru găsirea şi recopierea manuscriselor antice, salvând în această manieră o notabilă parte a moştenirii lumii vechi.

– de altfel ca şi istoriografia, ca şi teologia ori „ştiinţa arheognosiei" (ce conservă relaţii directe cu ramurile corespondente din Antichitatea aflată în ultimele sale faze), e intim legată de literatura târzie antică. Este o literatură căreia, graţie caracterului său mai puţin strict, exegeţii i-au pus calificativul de „distractivă", fără mari pretenţii. În lucrările ei copiştii intervin fără a-şi pune probleme de conştiinţă – şi nu-şi dau osteneala să o ia în serios, aşa încât textele trec prin prelucrări folclorice, aproape, slujind, la bunul plac al scirbilor, fluctuaţiilor fanteziei oricăruia dintre aceştia. Hans-Georg Beck merge până a le califica drept „prăzi în mâna cititorilor şi prelucrătorilor lor" (BECK: 68).

Găsindu-şi în transcrierile acestea (mai mult sau mai puţin personale, uneori cu mai multe, alteori cu mai puţine pretenţii culte) un bun punct de plecare, se nasc originalele construcţii bizantine ce urmează reguli şi norme proprii.

Pe parcursul perioadei următoare, medio-bizantine, ele îşi vor mai adăuga elemente noi, cunoscute Antichităţii în amurg, dar sub formă diferită – care le vor schimba aspectul, o dată în plus. Oricât de modificate, însă, noile opere nu vor deveni atât de mult opace în aşa fel cât să obtureze orice percepere a rădăcinilor lor antice. Aceste lucrări prelucrate constituie primele etape ale drumului spre cărţile populare medievale. Peste un scurt răgaz, ele vor începe o lungă călătorie către Occident.

Cărţile populare care vin dinspre Orient, prin Bizanţ (sau pleacă din Bizanţ) către Occident, se transformă acolo în poeme cavalereşti, conform curentului vremii. (CHIŢIMIA, 1968: 269) (trad. n., G.N.) Occidentul (în special Franţa şi, chiar dacă mai puţin, Italia) joacă rolul creuzetului contopitor al acestor materiale epico-lirice, pe care le adaptează conform propriului sistem estetic dominant: romanicul. Ca sistem formal – cum vom încerca să arătăm în capitolele următoare – acesta le construieşte un anume tip de structură internă şi le impune un anume tip de moralitate, în funcţie de un anume cod psiho-comportamental dominant: cavalerismul. Grefat, acesta, pe morala creştină tradiţională şi centrat fie pe imaginea *înţeleptului*, fie pe figura *cavalerului creştin* – modelul suprem pentru templieri şi cruciaţi – , fie pe imaginea *femeii*, ca modestă icoană pământească a Fecioarei Divine.

În secolele al IX-lea, al X-lea, al XI-lea, Bizanţul se remarcă prrintr-un interes cu totul special faţă de literatura clasică. Numeroase lucrări literare, recuperate prin iniţiativă imperială cu cinci sute de ani înainte, sunt reeditate cu entuziasm şi puse la dispoziţia celor interesaţi. Vechi nuclee ale literaturii clasice revin la viaţă. Sunt readuse în conştiinţa publică prin acţiunea oficială şi devin astfel capabile de a se reactiva în noi opere. În acelaşi timp, după ce au parcurs un amplu itinerar în literatura Vestului şi prin circulaţie populară, romanele cavalereşti revin, după zece secole, în aria de origine, a Greciei, care le va reaşeza şi le va da o nouă formă. Acest lucru îşi va se va extinde în timp şi după dispariţia Imperiului Bizantin: *Erotocritul* este compus, de exemplu, după 1600. În veacul al XIII-lea, o etapă vine să se consume în Bizanţul originar, care, la rândul său, dezvoltase între timp o tradiţie literară distincte, veche deja de şapte secole. În spaţiul suprasaturat de cultură al Constantinopolului se va coagula prilejul genetic pentru noi opusuri, ce articulează coerent patru direcţii cu originea în surse distincte:

- *romanele courtois* (datoare, în mare parte – cel puţin ca nucleu narativ – izvoarelor antice eline ori latine) şi baladele din ciclul *Mesei rotunde*, venind dinspre Apus;
- *folclorul răsăritean*, cu basmele autohtone greceşti pe de o parte, şi, pe de alta, cele arab-orientale din *Halima*;
- *tradiţia bizantină religioasă*, constituită în jurul textelor dogmatice fundamentale;
- *tradiţia erudită bizantină laică*, care îi continuă directă pe antici – reunind romanele culte ale celei de-a doua sofistici[8], „opere scolastice şi searbede ce au cunoscut

---

[8] „A doua sofistică": sintagmă ce aparţine lui Philostratos II (secolul al III-lea d.Chr.), desemnând un curent de renaştere a spiritului grec în literatura şi filozofia din primele două secole postcristice. Mişcarea celei de a doua sofistici se dezvoltă în principalele

> o bizară înflorire la mijlocul veacului al XII-lea”, cum se exprimă Linos Politis. (POLITIS: 35. (trad.n., G.N.))

Mai apoi, Bizanţul va răspândi toate aceste creaţii, din nou, într-un evantai european aproape complet.

*

Intrarea textelor în literatura română. Filiera slavă. Filiera grecească.

Întrucât ne interesează cărţile populare româneşti, ne vom restrânge observaţia asupra direcţiei estice. Bizanţul radiază continuu cultură, care, într-o primă etapă, trecând prin filtrul limbii şi culturii slave, ajunge în spaţiul românesc. Pentru ca în mod paradoxal, într-o a doua etapă, la diferenţă de aproximativ două secole, aceste cărţi să apară la noi şi în veşmântul lor originar, grecesc.

---

oraşe din Asia Mică (Efes, Tyr, Smyrna, Laodicea), dar şi în Atena şi Roma, favorizată de interesul împăraţilor romani (cu precădere Hadrian) pentru zestrea culturală a Elladei cucerite; resuscitează spiritul clasic, practic, sobru, al secolului al V-lea î.Chr. – epoca lui Pericle – sau al aceluia similar din epoca imperială a lui Filip şi Alexandru (secolele IV-III, î.Chr.); de aici eticheta „atticişti” (< gr αττικός – ’din Attika, attic’ sau ’atenian’], aplicată unora dintre membrii importanţi ai curentului. Reprezentanţii – în principiu Aelius Aristides, Maximus din Tyr, grupul Philostraţilor (cinci la număr), Polemon din Atena, Herodes Atticus, Dio Chrysostomos din Prusa, dar şi alţi scriitori, ca Lucian, Aelian, Alciphron, Longos, Heliodoros sau istorici, ca Dio Cassius şi Herodian, asociaţi cu tendinţa generală – au urmat principiile dezvoltate şi aplicate de către profesorii de retorică ai secolului I d.Chr. Scopul lor principal a fost revigorarea oratoriei greceşti printr-o imitaţie apropiată maeştrilor expresiei attice – Protagoras, Demostene, Isocrates, Tucidide, Herodot, Xenofon, Platon, Antiphon, Prodicus, Thrasimachus ş.a. – numiţi, în ansamblu, „prima sofistică”. Unii au preferat însă manierismul lui Gorgias şi Hippias, creând, prin stilul ornat şi bombastic, aşa-numitul „asianism”, opus direcţiei sobre a atticismului. Specifică pentru ei este oratoria ca spectacol, pompoasă, în *discursuri epideictice* (demonstrative, „de paradă”, cum au fost denumite), desfăşurări sclipitoare, abundând în tropi şi figuri, artă afişată doar de dragul artei.

Filiera slavă: O primă zonă de iradiere a literaturii sud-slave se constituie, în secolele al IX-lea – al XI-lea, în Bulgaria, limitrofă simultan Imperiului şi Ţărilor Române. Această literatură, recent apărută, preia mult din vastul şi rafinatul repertoriu bizantin. Sensibilitatea unui popor proaspăt intrat în sfera creştină (ţarul Boris îmbrăţişase oficial creştinismul şi se botezase la 864) şi în aceea a expresiei scrise (Chiril şi Metodiu îi lăsaseră alfabetul glagolitic pe la 863) cere satisfacerea unor nevoi spirituale specifice. Pentru început, exigenţele cultului se orientează asupra cunoaşterii şi aprofundării dogmei de către clerici şi asupra procesului de evanghelizare a poporului; acesta, aflat în etapa copilăriei culturale (IORGA, 1926: 27) şi recent creştinat, pretinde/cere noii credinţe să-şi înfăţişeze discursul în haina mitului şi a legendei. (*ibidem*) De asemenea, în acelaşi veşmânt el poate accepta şi asimila adevărurile lumii imediate. Astfel că operaţia se produce selectiv şi conturează patru direcţii de gen:

- *cărţi culte religioase*: textele vetero- şi neotestamentare, texte liturgice, lucrări de dogmatică (operele lui Ioan Damaschinul în traducerea patriarhului bulgar Ioan Exarhul, comentariile Sf. Athanasie din *Alexandria* la cărţile biblice), de ascetică şi mistică (*Ἡ κλίμαξ – Lestvica – Scara* lui Ioan Scărarul, scrierile lui Theodor Studitul), de omiletică (ale lui Ioan Hrisóstomos devenit, în haină slavă, Ioan Zlatoust, iar în româneşte Ioan Gură de Aur);
- *literatură apocrifă:* legendele apocrife ale Noului Testament – evangheliile apocrife: Protoevanghelia lui Iacob, Evanghelia lui Toma, Evanghelia lui Nicodim; apocalipsele: Apocalipsul Sf. Ioan Bogoslovul, Apocalipsul Sf. Pavel; Călătoria Maicii Domnului la iad, Ridicarea lui Isaiia la ceruri, Cuvântul lui Metodie al patarilor;
- *hronografe:* Ioan Malalas, Gheorghios Hamartolos, Manasses, patriarhul Nikiforos;
- *romane populare*: o versiune a *Romanului lui Alexandru*, *Varlaam şi Ioasaf*, *Stefanit şi Inhilat*,

Solomon și Kitovras, *Archirie și Anadan*. (CARTOJAN, 1980: 19-20) Numărul operelor intrate în literatura veche bulgară e mare, încercând să răspundă momentului istoric. Aceste cărți își vor face loc și în literatura română, începând din veacul al XVI-lea.

Centrele de focalizare și iradiere a noii culturi sud-slave au fost Ohrida și Târnovo, urmând ca, în secolul al XII-lea, ele să cedeze întâietatea orașelor din Serbia, odată cu mutarea centrului de greutate mai către vest. Serbia, unită politic sub Ștefan Nemanja, devine unul din statele cele mai puternice din Balcani și se deschide cultural. Cultura sârbească intră în contact cu scrierile bulgărești prin mijlocirea Athosului, de unde îi vine în mod continuu un puternic suflu spiritual ortodox și bizantin. (Într-o prima fază, Serbia împrumută, odată cu literatura religioasă, și limbajul bisericesc bulgar, urmând ca, pe parcurs, limba autohtonă să-și dezvolte propria terminologie specifică.) Datorită, însă, așezării sale geografice (spre Adriatica, la limita lumii răsăritean-ortodoxe) și împrejurărilor politice (granița comună cu croații, instalați în zona litorală illyro-adriatică precum și într-o parte a Pannoniei; trecerea, în 879, la creștinism în variantă catolică; intrarea, la 1102, sub suzeranitatea ungară și primind, astfel, o tot mai puternică influență occidental-catolică), Serbia suferă influența unui alt curent de spirit. Acela apusean, care sosește prin Croația. Cetatea Ragusei/Dubrovnikului – unde limba oficială a fost pentru mult timp latina, devine unul din punctele optime de pătrundere a influențelor occidentale. Limba de stat, serviciul divin oficiat în latină, mânastirile catolice, episcopatele catolice de la Ragusa și Antivari, influența economică, politică și spirituală a Veneției – făceau din republica dalmată culoarul cel mai favorabil de tranzitare a elementelor de cultură occidentală către estul european. Prin contact direct, Serbia suportă prima aceasta înrâurire, pe care o va transmite, la rându-i, spre răsărit, spre teritoriile românești.

Filiera grecească: După căderea Constantinopolului sub turci, la 29 mai 1453, dispersata viața spirituală grecească începe a se coagula în jurul a patru centre, din care cultura se va răspândi în întreg spaţiul mediteranean şi apoi în acela european.

Vorbim, astfel, despre Constantinopol, unde se aflau Fanarul şi Patriarhia, ambele –nuclee dinamice ale unei intense activitaţi creştine, în acţiune concertată cu Athosul; despre Creta (aflată sub dominaţie venetă de la cruciada a doua până la 1669, când schimbă o stapânire cu alta şi turcii iau locul italienilor); despre opulenta colonie grecească din Cetatea Lagunelor, ce se bucură de privilegii cumpărate cu bani grei, posesoare a unei biserici proprii, a unor tipografii celebre – beneficiare ale unui extraordinar sprijin financiar dinspre întreaga lume ortodoxă; o colonie a cărei energie culturală dă roade atît de cunoscute; despre Cele Şapte Insule ale Ionicei – Τὰ ῾Επτάνησσα, ce vor deveni polul spiritului grec după 1821. Aceste repere geografice vor deveni, în simultaneitate cu Ohrida, Tîrnovo şi cetatea dalmatină a Ragusei, repere pentru ceea ce se va constitui în „filiera sudică" a difuziunii cărţilor populare europene spre estul continentului. Cât priveşte zona nordică, „literaturile cehă şi polonă au fost nodurile de legătură şi de transmisie între occidentul şi orientul Europei, pe căile de nord, aşa cum literatura sârbocroată (alături de literatura greacă) a constituit un punct important de difuziune pentru căile din sud" (CHIŢIMIA, 1968: 271) (trad. n., G.N.)

*

Receptarea autohtonă. Apetitul pentru literatură. Permisivitatea societaţii româneşti la literatura universală. Copiile. Răspândirea lor. Comportamentul bibliofil

În cultura românească a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, absorbţia *cărţilor populare* nu se petrece pe cale înaltă şi nu rămâne datoare pentru aceasta marilor cărturari. Intrarea acestor cărţi se face prin copişti ce se autoselectează dintre micii cărturari – în mare parte în virtutea asemănării generale a acestor scrieri cu piesele literaturii orale, folclorice. Faptul le asigură o mare accesibilitate în înţelegerea conţinuturilor, o foarte bună penetrabilitate în diversele pături sociale şi o lungă supravieţuire în timp, prin multiplicarea/copierea textelor ca atare ori prin (re)folclorizarea lor[9].

Epoca îndrituieşte apetitul general pentru literatură. În linii foarte mari, un prim motiv ar fi calmul relativ asigurat prin echilibrul de forţe instaurat în Europa după căderea Constantinopolului. Imperiul Otoman şi Imperiul Rusesc se impun ca polii de greutate necesari unei – fie şi superficiale, linişti politice. Mai trebuie adăugată nevoia de repaus după un Ev Mediu zbuciumat, zguduit de cruciade, după care Renaşterea va experimenta recuperarea moştenirii clasice, antice. Dar mai ales Reforma, câştigând dreptul la oficiu religios în limbile autohtone, prin transformările cărora le dă tonul, deschide drum culturii de expresie naţională.

Receptivitatea societăţii româneşti la atare tip de texte îşi afla fundament într-un complex sistem de elemente definitorii: ortodoxia, motivaţia de confesiune religioasă (cel puţin pentru adopţiile de legende biblice şi parabiblice, *Vieţile* de sfinţi *etc.*); dependenţa spirituală de Ţarigrad, chiar nostalgia Ţarigradului – prin tradiţie inima ortodoxiei şi Cetatea Împăratului; faima cărţilor – care vin dinspre acelaşi Ţarigrad/ Constantinopol; pe de altă parte fondul păgân încă viguros, conservat şi cultivat pe dedesubtul stratului de credinţă cu statut oficial; numeroasele similitudini de substanţă dintre materialul narativ al cărţilor populare şi folclorul românesc, coincidenţele de structură psihică, de mentalitate, dintre români şi popoarele de la care se preiau textele; fantezia populară şi curiozitatea scormonitoare, absenţa disciplinei ca trăsătură comportamentală de fond a românilor; nonexistenţa unei pături erudite semnificative numeric ci, prin compensaţie, existenţa uneia de mărunţi cărturari şi copişti zeloşi; noile relaţii cu Europa, facilitate prin plecarea tineretului înstărit la studii şi, odată cu iniţierea domniilor fanariote, în secolul al XVIII-lea, ansamblul consecinţelor culturale care au derivat din acest eveniment.

---

[9] Există o legătură congeneră între motivele şi temele *cărţilor populare* europene şi motivele şi temele folclorului literar european – acestea la rândul lor comune, în structură, cu cele din folclorul literar românesc. Nu doar basmele, ci şi ansamblul de credinţe şi superstiţii îşi află de multe ori zone de suprapunere. Circulaţia şi întrepătrunderea acestora e un fapt îndeajuns de cunoscut, pentru a nu mai face necesară o expunere aici.

Considerând numărul mare de manuscrise identificate şi păstrate, de asemenea exemplarele de carte tipărită, ce atestă editări (începând cu secolul al XVIII-lea), se poate ajunge la concluzia că aceste cărţi au avut o circulaţie îndestul de amplă, datorată nu numai hărniciei copiştilor ori, mai târziu, tipografilor. Societatea era aceea care le cerea, fără îndoială datorită capacitaţii lor de a răspunde unor necesitaţi ale momentului; şi, reciproc, sensibilitatea populară românească medievală răspundea unor asemenea forme de cultură. Tălmăcirea cărţilor populare constituie în primă instanţă un act de expresie şi comunicare scrisă, cu repercusiuni sensibile nu numai în palierul textual propriu-zis. Referitor la reacţiile provocate de adoptarea acestor texte, trebuie semnalate câteva fenomene ce apar la intrarea lor în literatura noastră.

Icoana continuu prezentă a unui destinatar al traducerii îi structurează cărţii un fel specific de existenţă; aici, cartea (îşi) creează o sumă de raporturi direcţionate, complexe şi interferente, de o coloratură pe care o dictează epoca. Prin manifestare permanentă, fenomenul primeşte caracter general şi dă naştere unor *tropoi ai comportamentului bibliofil.* Se precizează astfel câteva direcţii de manifestare:

a) *Dinspre destinatar* (*în dublă calitate de posesor şi lector*) *spre carte*: *aşteptare şi stimulare.* O relaţie specială se instaurează între carte şi beneficiarul ei: acesta din urmă abandonează poziţia pasivă, intervenind ca factor energic în multiplicarea textului. N. Cartojan vorbeşte (CARTOJAN, 1974, II: 28-29) despre „prenumeranţi" ai scrierilor apărute în teascurile veneţiene (şi nu numai aici): domni, numeroşi fruntaşi ai boierimii româneşti precum şi cetăţeni ai categoriilor mijlocii, susţin – printr-un sistem de abonamente ori aconturi – apariţia lucrărilor religioase sau laice culte, dar şi a unor cărţi de cuprins popular. Cartojan îi citează pe domnitorii Radu Mihnea, Alexandru Coconul, Constantin Brâncoveanu ca patroni ai tipăririi cărţilor greceşti la Veneţia. Faptul e certificat de prefeţele ce le sunt închinate. E amintit Zotu Tzigara, ginerele lui Petru Şchiopul, care aduce în ţară un manuscris de limbă greacă ce conţinea *Hronograful* lui Dorothei de Monembasia. Fenomenul ia amploare cu precădere în epoca fanariotă, când, graţie noii educaţii – dar şi modei, numărul de cititori de *elliniká* va creşte, iar legăturile cu limba şi spiritul grec se vor accentua. Biblioteca Mânastirii Văcăreşti, întemeiată de Nicolae Mavrocordat, întâiul domnitor fanariot, pe lângă capodopere de cultură clasică, greco-latină, şi modernă (în limbile italiană şi franceză), conţine cărţi populare ieşite din tipografiile Veneţiei: *Ethiopica* greco-latine din 1596, o *Esopie* (*Αισώπου και ετέρων μύθοι*) în ediţie 1709 (Veneţia) şi 1682 (Londra), un *Στεφανὴτης καὶ Ιχνηλὰτης* din 1697 (Berlin), *Hronograful* lui Manasses (în două copii manuscrise după ediţia veneţiană din 1616) *etc.* Colegiul Sf. Sava din Bucureşti e un alt lăcaş păstrător de cărţi populare menţionat de N. Cartojan[10]: un *’Ανθος τῶν χαρίτῶν* (Veneţia, 1675, în celebra tipografie a lui Nikólaos Glýkis), un *Νέον ’Ανθος χαρίτῶν* (1755, imprimeria Antonio Bortoli), *Αἰσώπου βίος καὶ μῦθοι* (ediţie tipărită de D. Theodosiu la 1783), *Βερτόλδου Πανοργίαι* (1813, la Panos Theodosiu), *Αμαρτολών Σωτηρία* (*fără dată*), *Ηλιοδόρου Αιθιοπικών* (1631, Frankfurt), un *’Ερωτοκριτος*, *Hronograful* lui Cigala (Veneţia, 1637) şi cel al lui Dorothei de Monembasia (1813, în aceeaşi tipografie a fraţilor Glykis, Veneţia).

Actul de susţinere a tipăririlor se extinde şi în alte oraşe europene unde se află imprimerii greceşti, ca Berlin şi Viena. Grigore Sutzu, de pildă, Constantin Caragea, Grigore Ghica, *„prea strălucitele beizadele"* amintite de acelaşi N. Cartojan, dimpreună cu *„aproape întreaga boierime a Ţării Româneşti şi a Moldovei"*, susţin băneşte *Noul Erotocrit* al lui Dionisie Fotino (Viena, 1818). Un studiu aplicat adaugă temei Cătălina şi Victor George Velculescu, cu referire, însă, la secolul al XIX-lea (VELCULESCU, 1984: 117-163)[11].

---

[10] Citându-l G. Gentile, *Biblioteca latină şi italiană. Catalog de cărţile latine şi italiene ce se află în biblioteca Colegiului naţional. Tom I*, Bucureşti, Tipografia Colegiului Sf. Sava, 1846. *Biblioteca franceză, romană, elenică, germană, grecească, engleză, ungarică, slavonă, ebraică, arabică şi turcească. Catalog...*, Tom II, Bucureşti, 1847.

b) *Dinspre carte către posesor.* În multe manuscrise apar aşa numitele declaraţii de posesie, transmitere, circumstanţe (menţiuni, de obicei finale, specificând cui aparţine cartea într-un anume moment, de unde ori de la cine sau în ce împrejurari a dobândit-o cel ce actualmente o deţine): *„Aceasta Alexandrie este a me, Enachie. Să se ştie."* (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 1: 80) Însemnările de acest tip sunt frecvente, aproape nelipsite. Faptul pune în lumină o postură specială a lectorului: el e proprietar al unui obiect, iar acesta reprezintă o valoare nu doar intrinsecă. Poziţia îl aşază într-o reţea de raporturi complexe cu cartea şi cu un alt posibil lector, raporturi ce se exprimă în responsabilitaţi clare:

b.1.) *de moştenitor şi transmiţător al obiectului de cultură*, în virtutea acestuia de a fi purtător de experienţă; o experienţă care, în mod necesar, constituie moştenire spirituală pentru descendenţi. Pe ms. BAR 3521 proprietarul său din sec. al XVIII-lea notează cu grijă: *„Aceasta carte de istorii este părin<ţ>asc<ă>."* Sau: *„Să se ştie că această carte iaste a lui Parota Gheorghie şi au rămas di la tatăl dumnealui, răposatul Danil."* (ms. 101(107), f.87v, Biblioteca Filialei Academiei Cluj-Napoca, sfârşitul sec. al XVII-lea.)

b.2.) de *protector*: în afara respectului implicit, cartea îi impune celui ce o are datoria de a-i asigura integritatea – postură care se manifestă în mod şi mai vizibil într-un al treilea raport direcţionat:

c) *Dinspre posesor spre un alt eventual lector.* O primă faţetă a acestei relaţii se stabileşte în plan virtual, la momentul menţiunilor de posesie, transmitere şi circumstanţe, dar mai cu seamă la momentul blestemelor protectoare. Nu s-ar putea afirma cu multă convingere că e o relaţie întrutotul prietenoasă. Mai degrabă se descifrează prin aceasta o (paradoxală) formă a eschivei în faţa celuilalt. (Jean Delumeau ar întrevedea aici o expresie a fricii[12].) Ca o consecinţă a exercitării „mandatelor" menţionate (alăturată şi unei tradiţii mistice) mentalitatea momentului cultural pretindea o securitate specială a lucrului scris. În majoritatea cazurilor, cartea e pusă sub protecţie prin blestem. De pildă, ms. BAR 3395, conţinând, între altele, un fragment din *Alexandria*, poartă însemnarea *„Să să ştie ca aceas<tă> car<te> este a lui feciorului* [*sic!*]; *cen s-o fura să f<i>e afurisit. Dumbravă logofătul.*" (ff. 89v-91v) (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 1: 59) Faptul subliniază nu atât raritatea cărţii ca obiect şi valoarea ei în sine, cât mai ales o pronunţată relaţie afectivă ce se dezvoltă dinspre posesor către manuscris: el se implică în destinul acestuia, îl veghează, îl determină, devine un *lector in para-fabula*; pe de altă parte, conturează un tip special de relaţie cu *următorul lector* al cărţii.

---

[11] Capitolul *Cărţi româneşti cu liste de prenumeranţi. Prima jumătate a secolului al XIX-lea*

[12] Vezi *Frica în Occident*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986.

Un altul ameninţă: *„Să să ştie ca această carte iaste scrisă de mine şi cu a mea chelt<u>ială şi cine va ispiti a o înstreina de la mine, adică a o fura, să fie afurisit"*, invocând totodată protecţie spirituală superioară: *„şi blestemat de 318 părinţi de la Nicheia şi de alte sfinte săboară"*; şi continuă, într-un discurs involuntar patetic şi totodată poetic, cu un blestem de cadenţă folclorică: *„hierul să ruginească, piatra să mucezească, iar trupul aceluia să nu mai putrezească în veci"*. (ms. BAR 1414, de la 1783)

Citit altfel, faptul de a se adresa unui viitor cititor dezvăluie o anume mărinimie – cel ce a citit cartea nu-i refuză din start celuilalt orice şansă de a accede la instrumentul de cultură. E postura incipient-generoasă a posesorului, chiar astfel camuflată, care oferă spaţiu de configurare unei solidaritaţi comunitare a lectorilor, care simt unul prezenţa celuilalt, etapă eventuală în structurarea unei conştiinţe culturale comune.

d) *Dinspre colportor* (*fie el simplul copist ori chiar traducătorul*) *spre lector*: O constantă a acestei relaţii se arată a fi modestia. Numeroase sunt rugăminţile simple şi directe ca aceasta:

> *Adecă eu, mult greşit şi ticălos popa Ion di în sat Simpietru scriş această carte ce să chiamă Alixandrie/.../ Pintr<u> ace dom<ne>voastră încă vă rog pr<e> toata firea de om cui Dumnezau o va da aceasta carte a ceti sau a scrie, socotiţi şi mai bine ce voiu fi greşit sau cuvânt nesfră<şi>t sau slovă neîmplută. Iar domneavoastră să deregeţi şi să nu mă blăstemaţi, ce să ziceţi Dumnezău erte.* (ms. BAR 3821, 1620) (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 2: 277-278)

sau, după cum se vede mai departe, întrucâtva retorice:

> *Cum nu este cu putinţă sa fiie ceriul făr de nuori şi mare fără de valur<i> şi pamântul far de scârbe, aşe nu este cu putinţ<a> să nu fie omul fără de greşală, dar eu păcătos, cum să nu greşesc, fiind neputincios şi neînvăţat şi prostan şi cu sufletul şi cu trupul şi cu minte şi cu gândul şi cu cugetul şi cu inima şi faptă şi cu lucrul si cu toate simţirile mele fiind neputincios şi am putut sa greşesc ca om neputincios ce sunt, macar că m-am silit cât am putut <ş>i sa nu greşesc, ce poate tot am greşit, pentru aceia mă rog sa îndrepta<ţi> cu duhul blîndeţelor or ce-ţ<i> gasi greşit /.../ertaţ<i> şi vi s-a erta voo, lasaţ<i> şi vi s-a lasa voo /.../ Stareţ şi nacealnic eromonah Pahomie. 7270 <1762>* (ms. BAR 5454, f.184v -185r) (*ibidem*)

Acestea comportă o mai estompată ori mai evidentă manieră ceremonioasă, de o factură specifică: copistul, de regulă călugar ori preot, îşi asumă umilinţa canonic-creştină ca pe un mod de existenţă şi de expresie. *Imitarea lui Christos* e componentă fundamentală a codului comportamental călugăresc şi devine o constantă tematică a scrierilor de etică eclesiastică, intrate, de altfel, relativ devreme în literatura română, prin traduceri. [13]

---

[13] Ioan Klimakas (Scărarul) şi Thomas à Kempis (Thomas Hemerken din Kempen-Köln) sunt două dintre personalităţile emblematice ale literaturii de profil, ale căror scrieri, *Η κλίμαξ*, reprezentativă pentru confesiunea ortodoxă şi, respectiv, *Imitatio Christi* pentru aceea catolică, au fost cunoscute la noi în mediile monastice, prima – încă din secolul al XV-lea (în redacţii slavone şi greceşti), şi, a doua – din secolul al XVII-lea ori chiar mai devreme. La 1618, Mitropolitul Varlaam, pe atunci călugăr la Mânăstirea Secu, dădea întâia tălmăcire românească a *Scării*, după un text grecesc (*Apud* OLTEANU: 555). Ioan Scărarul notează: „Mîndria este tăgăduirea lui Dumnezeu./.../ Celor mîndri Domnul le stă împotrivă." (Ioan Scărarul, *Scara*, în traducerea Pr.Prof.Dr. D. Stăniloaie, *Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R.*, Bucureşti, 1992). La 1647 se traduce *Cartea despre imitarea lui Hristos*, în tipografia de la Mânăstirea Dealu, „prin porunca şi cu cheltuiala Doamnei Elena", „cu osteneala rudei sale Orest Năsturel, al doilea logofăt, tradusă acum din limba latină în limba slavonă." Thomas à Kempis: „Pe cel smerit Dumnezeu îl ocroteşte şi-l scapă, îl iubeşte şi-l mîngîie; Domnul

Rugămințile de iertare devenite regulă concretizează o *modalitate* a comportamentului, în întâiul rând spiritual şi abia apoi social. Emblematic, Pahomie, citat mai sus, deşi stareţ (cuvânt dublu-semantic: fie 'bătrân' fie 'conducător de aşezământ' (nu ştim pe care din cele două sensuri îl va fi ales aici), se considera – în ambele cazuri îndeajuns de paradoxal prin raportare la normele etice seculare, obligatoriu însă prin poziţie monahică – *nacealnic*, începător în ieromonahie, declarându-şi poziţia, încă departe de idealul sfinţeniei.

Pe de altă parte, modestia ţese un *ritual al iertării* similar *ritului iertăciunii călugăreşti*, act repetat, care intervine obligatoriu la intrarea în mânăstire şi constând în iertarea reciprocă a greşelilor între cel ce urmează a intra la ascultare şi rude, prieteni, cunoscuţi. Acest din urmă fapt echivalează canonic cu o reiterare a ritualului de înmormântare, iar semantic – cu plecarea din lume, moment al iertării totale şi al dezlegărilor între cel ce pleacă şi cei ce rămân. În obişnuitele *Predoslovii* se creează o *analogie funcţională cu actul călugăririi*; aşa cum novicele intră şi rămâne fizic şi spiritual în incinta mânăstirii, copistul intră şi rămâne în textul cărţii, asumându-şi-l, nu înainte însă de a-şi asigura limpezirea legăturilor cu mediul exterior, acesta din urmă curăţit prin dezlegare. Nu avem de a face cu un fenomen stilistic, *modestia ca topos*, ca *figură*, cel puţin în privinţa copiştilor clerici. Nici cu extrema cealaltă, psiho-socială, în sensul că modestia – în forma ei canonică extremă, umilinţa – nu cere răspuns simparastatic, de compasiune şi milă. Prin supradimensionare până la umilinţa cristică, ea devine mod comportamental conştientizat şi voluntar – un *tropos*.

În acelaşi spirit, reţine atenţia o invocare directă şi întrucâtva patetică a copistului Andonachi Berheceanu *„sin Ioan Crucescu, din*

---

se apleacă (sic!) către cel smerit; /.../ Să nu-ţi închipui că ai propăşit cumva pe calea binelui atîta timp cît nu ştii *să te socoteşti pe tine însuţi mai prejos decît toţi ceilalţi*." (Thomas à Kempis, *Imitaţiunea lui Cristos*, în traducerea lui Andrei Brezianu, *Arhiepiscopia Romano-Catolică*, Bucureşti, 1992, p. 71-72).

Moldova, ciubucciu la Manolachi Basarab în Bucureşti". Este aşezată în manuscrisul copiat de acesta, în vecinatatea *Fiziologului*. O reproducem *in extenso* datorită aspectului său exemplar:

> *„Iubiţi ai mei fraţi, într-a cui mâna va intra aceasta carte să o iubia<s>că şi să o ceteascā între oameni şi cine te va pohti ca să i-o dai să izvodească, cu toata inima, frate sa i-o dai, ca sa o scrie cutota inima, ca de nu vei da-o, mare pacat vei avea. Fraţiorilor, vă rog cu lacrami ferbinţi şi cu radacina inimii ca sa o daţi sa o scrie cine va va pohti. Înca şi sa nu te roage cineva, daca vez<i> ca pi cei ce iubeşte cărţâle sau iubeşte a scrie, încă îl fa cu cuvânt dulce sa o iubiasca şi să te roage a să nevoi de a o scrie. Şi va rog, fraţiorilor, cine va avea aceasta carte sau va scri-o, sa sa roage şi pentru mine pacatosul, şi să zică Doamne miluieşte-l şi Doamne iartă-i păcatile robului tău Andonachi...*" (ms. BAR 1151, de la 1777) (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 2: 243-244)

Un altfel de raport cu cititorul se creează prin postura de *garant al valorii de cunoaştere implicate*, pe care colportorul o întăreşte prin proprie semnătură. În vecinătatea obişnuitei figuri a umilinţei, *recunoaşterea autografiei* se îndepărtează vertiginos de orice virtual ori presupus orgoliu: *„Scris-am eu Vlad deîn Şutanga vl<eato> 7190 roj<denie> lui Hs. 168.../.../ mes<ea>ţ martea."* (ms. 101(107), Bibl. Fil. Acad. Cluj-Napoca, sfârşitul sec. al XVII-lea) (*idem*: 273); *„mă usteniu cât putuiu şi o scriş să cet<e>ască şi s<ă> socotiască bine ce es<te> împărăţie ceştii lumi / deşartea şi măngănoas<ă>*" (ms. BAR 3821, 1620) (*ibidem*).

La traducere şi copiere se fac văzute câteva *tipuri specifice de reacţie faţă de posibilele atitudini la receptare.* Ca de pildă, un alt *tropos* al colportorului – *pledoaria pentru credibilitate.* Moses Gaster semnalează că, la 1620, copistul *Alexandriei* adăuga textului: „Precum spune la istorie unde scrie de viaţa lui, adică a lui Alexandru, şi de izbânda nărocita asupra a toţi împăraţii. Ca numele lui era sabia taiuse (!) în toate părţile; care istorie sa chiama Alixandrie, (însă nu Alixandrie de ceale pline de basme, ce Alixandrie adevărată)." (GASTER, 1983: 17)

Începând cu secolul al XVII-lea (1620 şi ulterior), se menţionează constant o *Alexandrie* adevărată, existând în paralel cu una mincinoasă. Asemenea remarcă va face mai târziu şi Miron

Costin, în cronica sa: „Scrie Plutarh, vestit istoric la viaţa lui Alexandru Makedon, carele au scris Alexadriea cea adevarata, nu basne cum scrie o Alexandrie, din grecie ori dintr-alte limbi scoase pe limba românească, pline de basne şi scornituri.” Nicolae Costin observa la rându-i: „Însă nu acea Alexandrie mincinoasă, ce-i pre limba românească, plină de basne.” (GASTER, 1983: 17) *Alexandria* mincinoasă incriminată aici nu putea fi, desigur, decât cartea populară. Cerând parcă drept de cetate pentru cărţile populare, vine la 1781 însemnarea de incipit a lui Gheorghi dascăl pe manuscrisul *Alexandriei* (ms. BAR 1296):

> Aici am scris pentru împaraţie lui Alexandru Machidon, din Hronograf scris pe scurt ş<i> pre puţin, însă numai ca sa s<a> ştii cum ca iaste (ca-i) a(r)devarat pisaniia sa şi adevarat au facut multe vitejii în toat<a> lume, iar nu cum fac unii ca sint basne, ci adevarat acela chiiar zice şi faci minciuna lui buna şi pes(c)aniile împaraţilor şi *al* (sic!) sfinţilor mincinoase, de vremi ce-l învaţa diiavolul, tatal sau. (s.n.) (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 1: 69)

Dascălul Gheorghi, la fel cu marii cărturari de mai înainte, respinge *de plano* „basnele”. Dar, în paralel, susţine vehement autenticitatea scriselor sale şi respinge cu imprecaţii frazele denigratoare emise de „unii”, care pun la îndoială „pesaniile împăraţilor şi al sfinţilor”!

e) *Relaţia lector – lector.* E mai greu de afirmat o relaţie evidentă *lector – lector* în secolele al XVII-lea – al XVIII-lea, datorită accesului redus la manuscrisele în mod evident insuficiente ca număr. În epoca de tranziţie spre secolul al XIX-lea, situaţia pare a se modifica, în sensul unei „solidarizări” create prin înmulţirea ediţiilor, iar de aici înmulţirea beneficiarilor de carte; eveniment ce generează un anume sentiment de comunitate, de apartenenţă la aceeaşi categorie, aceasta la rândul ei constituită prin acelaşi tip de atitudine faţă de carte.

La foarte puţini ani după faptele prezentate anterior, pe la 1778-79, însemnările autografe de pe manuscrise pun în evidenţă încercarea de a stabili – într-o manieră mediată de fila cărţii – contacte între cititori. Un Miron *didascalos* discretitează nemilos poveştile din

Halima: *„Istoriile sunt minunate, dar nu sunt adevărate.”* (ms. 5, f.145v, Biblioteca Mânăstirii Sf. Ioan cel Nou de la Suceava) (*ibidem*) Se pare că ele nu au împărtăşit soarta fericită a *Alexandriei*: în ms. BAR 4136 (Ţara Românească, 1800-1804) se află următoarele însemnări: la f.1r-v: *„...toate istoriile acestea sînt minciun<i>”*, la f.117v: *„Această carte ce este cu minciuni cine au ţesut au fost foarte om bă<snuitor?>. A ieşit o forte minune. Oprea <?> scris-am eu.”*, pentru a culmina la f.2v: *„Am cetit şi eu într-această carte şi nu am aflat al/e/te celea nici ceva de folos, numai basnuri şi minciuni de cele ce trebuie a spune muierilor şi fetelor ca<re> torc, ca să le sporească la furcă.”* Cu cât înaintează vremurile, cu atât scade capacitatea omului de a se minuna în faţa textului...

Diferenţa dintre atitudinea de la 1600 şi cea de la 1800 e foarte mare, criteriile de selecţie şi acceptare suportă mutaţii semnificative. Receptorul nu mai e dispus *a crede conţinuturi*, devine sensibil, însă, la virtuţile estetice, eventual pedagogice ale textelor: *„Istorii arăpeşti întru care să coprind poveşti şi întâmplări* foarte frumoase şi vrednice de ascultare (s.n.)” (ms. BAR 2432, 1808, Ţara Românească, f.1r); la cele distractive: *„Istorie arăpească prin care să coprinde poveşti* foarte cu perierghie[14] *şi frumoase* (s.n.)” (*Idem*, f.4r) ba chiar hedoniste: *„Arăpască pildă a cuvintelor cari cuprinde multe* pofticioasă (s.n.) *şi frumoasă istorii.”* (despre *Halima*, în ms. BAR 3187, de la 1806, Moldova, f.1r)

După 1800, o însemnare a unui cititor dă cărţii lui *Erotocrit* o valoare nici mai mult nici mai puţin decât... *eficientă*. Cu conştiinţa faptului că îi va urma cu siguranţă un alt cititor, el găseşte în exemplarul tipărit cel mai nimerit suport pentru a-şi comunica efuziunile personale: *„Foarte frumoasă mi s-au părut această istorie, dar ne este în zadar*, pentru că trebue să ne dezmerdăm şi noi ca dânşi<i><?>, numai să găsim dame statornice (s.n.). *Ioan Nec<o>lau. 1824, iunie, 10.”* (ms. BAR 5498) (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 1: 200). Remarca depăşeşte aspectul unui episod sentimental introvertit; pare mai curând a lua forma unei confesiuni ce-şi caută destinatarul în următorul cititor, chiar necunoscut. Este evidentă *căutarea interlocutorului* (fenomen constant până în zilele noastre – observabil intens în cărţile bibliotecilor publice, pline de mesaje lăsate de cititori, de regulă la finele operei – , cu trăsături ce creionează conturul unui anume tip – mai nou – de folclor).

---

[14] = ’curiozitate’, neogr. (n.n.).

f) *Relaţia text – lector: comportamentul bibliofil; evoluţii în receptare.* Acest tip special de relaţie pare a fi cel mai complex, întrucât el face observabile *schimbările de atitudine* faţă de semantica narativă a textelor, *modificările de percepere a intenţiilor prezente iniţial în elaborarea bucăţilor literare.*

Reflectate indirect în cărţile populare, veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea (acesta din urmă în prima sa jumătate, cel puţin) se arată a fi încă predominant *eroice* şi, mai ales, *moraliste.* Specificările de tipul: *„învăţătură fiilor mei, lui Iordache şi lui Ştefan şi de or urma învăţăturii mele n-or greşi, de le sluji minte şi năra<av>ul bine/ şi de s-or sili să urmez<e> ori ei ori alţii, n-or greşi...”* (ms. BAR 3391, din 1782) (*idem*: 73) sau: *„Însămnare pentru ci să cade a citi Alexandri<a>. Pentru ca să ştie adâncurile scripturilor şi ca să ştie cum au fost mai înainte şi cum trăe omini<i> şi cum s-au bătut împăraţi în lume... etc.”* (ms. BAR 4646, 1788) (*idem*: 79) sunt frecvente (devin aproape o regulă). Or, cu mai şi mai puternică forţă de convingere, vine exemplul personal: *„Aceasta* sfîntă (s.n.) *carte am cetit şi am înţăles şi este spre înţelesu.”* (ms. BAR 3391, 1782) (*idem*: 72) Toate cu intenţia evidentă de *a induce modele comportamentale*, de a forma o anumită mentalitate conformă postulatelor etice ale vremii.

Consultând o listă a cărţilor difuzate în epocă, se impune o observaţie: e simptomatică *tendinţa de a acumula opere morale şi moralizatoare* (fapt cu tradiţie, semnalabil de la cronicari, de la Neagoe, cu rădăcini mult mai adânci, în literatura patristică şi mai înainte) *alături de opere de valoare exemplară, eroice.* Să ne referim, de pildă, la *Fiziolog*: în multe dintre manuscrisele aflate la BAR, această lucrare de simbolică apare în asociere cu alte scrieri populare, încorporabile în specii literare diverse, dar cu profil etic comun. Trebuie semnalat că traducătorii, copiştii ori posesorii manuscriselor o aşază în compania altor cărţi, în încercarea vizibilă de a alcătui opuri de tendinţă religios-didactică ori istoric-didactică. În ms. 1436 (datat 1695), fragmente din cartea *Fiziologului* stau în vecinatatea unor secvenţe din *Floarea darurilor*; tot aici, Costea Dascălul inserează *Esopia* şi istoria lui *Sindipa*. Li se alatură traduceri din *Hronografe*. La 1777, Andonachi Brehceanu copiază şi el *Esopia* lângă *Fiziolog* şi, semnificativ, lângă *Archirie şi Anadan* (ms. 1151). Tot în aceeaşi linie, ms. 2513 mai cuprinde şi *Viaţa lui Alexie, omul lui Dumnezeu* (pe lângă un *Prolog* moscovit incomplet, în traducere românească, un *Gromovnic al lui Iraclie Împărat* şi un *Selenodromion – Alergarea lunii*). În mai multe dintre codice (2513, 2100, 3276, 1282, 938) apar hagiografii exemplare, cuvinte luate din *Proloage* ori povestiri cu subiecte veterotestamentare şi hronografe. *Esopia* apare şi ea în compania altor cărţi care augmenteaza nivelul etic al miscelaneului. De pildă, în ms. 2456 (cu aproximaţie de la anul 1703), după pildele lui „Isop" apare textul slavo-român *A sfântului Ghenadie Patriarhul Ţarigradului. Pentru credinţă*; apoi se inserează *Viiaţa şi minunile sfântului şi preacuviosului părintelui nostru*, urmată de *Muceniia sfântului slăvitului marelui mucenic Theodor Stratilat... de Cel dintru sfinţi părintele nostru Ioan Zlatoust, arhiepiscopul Ţarigradului* şi *Cuvânt de la Matei Evanghelistu*. Ms. 52 asociază *Esopiei Letopiseţul cantacuzinesc* incomplet (dar copiat de aceeaşi mână) şi un *Cronograf* (al lui Moxa). Ms. 4390 de la 1761 (aflat în Biblioteca Centrală Universitară Cluj-Napoca) adăuga cărţii lui Archirie, printre altele, *Jitiia prea mândrului Solomon*, *Viiaţa sfântului Macarie râmleanul*, *Pilda inorogului* şi *Pilda viei*, independente. Ms. BAR 3518 (*cca* 1770) conţine, pe lângă *Povestea lui Archirie filosofului când învaţa pre nepotul său, Anadan, carte*, un *Poricologos*, o *Viaţă a Sfântului Sisoe*, *Întrebări şi răspunsuri. Legenda Duminicii* se găseşte în ms. 1303 din secolul al XVIII-lea, lângă o *Alexandrie*, dar alături de *Alfavita cea sufletească*. Şi exemplele pot continua, ca o concretizare a vorbelor cărturarului: *„Că nu iaste alta mai frumoasă şi mai* de folos (s.n.) *omului zăbavă decât cetitul cărţilor"*.

Merită remarcată această *înclinaţie moralizatoare* în *selecţia* cărţilor noastre populare pentru a alcătui „volume", tendinţa de a le prezenta pe cât mai mult posibil în haină *didactică*. Ea subliniază o anume caracteristică a societății românești în perioada de impunere a lor, în diferență extrem de marcată față de perioada corespondentă din literatura grecească, de pildă. Ce constata Hans-Georg Beck, cercetător erudit al literaturii Bizanțului: „Impresia pe care suntem pe cale să ne-o formăm este aceea că întotdeauna a existat tendința de a se concentra într-un *corpus* (s.a.) cele mai *valoroase* (s.n.) texte ale literaturii *distractive* (s.n.), câte erau accesibile.” (BECK: 70) Discutând proveniența legendelor despre Sindipa filosoful din ediția Ch. F. Matthaei, 1781 (*apud* BECK: 70), același exeget face observația că textul este tradus în grecește din siriacă, dintr-un *corpus* unde, lângă *Sindipa*, apar legendele despre Iosip, *id est* Esop. (*apud* BECK: 71). Oarecum diferit ca manieră, dar în același spirit, ca texte esopice apar alte colecții de maxime, proverbe și zicători, împrumutate din cele mai diverse surse – de la *Τα Γνωμολόγια* lui Maxim Mărturisitorul, la *Μέλισσα* lui Anton Monahul și la colecția lui Ioan Gheorghiades din secolul al X-lea. (*ibidem*)

Criteriul de selecție, adunare și prezentare a acestor cărți în *corpusuri* face vizibilă o preferință marcată pentru aspectul *paideic*. Ca emblematice pentru paradigma receptoare medievală – de tradiție în Europa – pot fi citate, spre pildă, tratatele pedagogice renascentiste din Apus. Între acestea, lucrarea lui Juan Luis Vives[15], *De ratione studii puerilis epistolae duae* (1523) reține atenția prin modul cum procedează la stabilirea sumei de opere fundamentale pentru educația copiilor. Pe primul loc stă criteriul valorii moralizatoare, mult în fața celui estetic, privitor la limbă și stil. Astfel se renunță la opere, *in*

---

[15] Scolastic și umanist valencian, invitat de Henric al VIII-ea al Angliei să-i fie tutore Prințesei Mary, viitoarea regină Maria Stuart. Pentru educația acesteia a scris *De ratione studii puerilis epistolae duae*, în 1523. I se atribuie, de asemenea, dar fără certitudine, lucrarea *De Institutione Feminae Christianae*, dedicată educației tinerelor nobile. Tipărită inițial Antwerpen în 1531 și tradusă ulterior în mai multe țări din apusul european, *De ratione studii...* s-a bucurat de tiraje mai mult decât convingătoare, lucru care atestă congruența demersului său cu așteptările și necesitățile societății.

integrum ori parţial, recurgându-se la acel tip de *miscellanea* epurate de elemente suspectate că n-ar corespunde cerinţelor educative – şi care vor fi numite ediţii „ad usum Delphini".

Cât priveşte cărţile populare româneşti, în secolul al XVIII-lea receptarea lor se face, ca şi mai înainte, selectiv, în funcţie de criterii de cele mai multe ori exprimate şi foarte active, inscriptibile încă în acelaşi perimetru de interes. De pildă, tălmăcitorul lui *Bertoldo* „înştiinţează": „...istoria aceasta mi-au părut atâta de *interesătoare şi bine tocmită*, cât am socotit-o vrednică de o tălmăcire moldovenească"; „osteneala tălmăcirii /.../ nu priveşte la alt sfârşit decât l-a mulţămi folositoare zabavî cetitorilor. Fiiştecari va afla aice plăcere unită cu folosânţa..." (ms. BCS II 24, din 1794) (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 1: 186)

În conţinut, deplasarea de la triada: *moralist – exemplar – eroic* la monada *eroticului* se va produce la noi pe parcursul secolului al XVIII-lea, mai ales către sfârşit, şi se va consolida treptat în cel de-al XIX-lea. În actul de receptare şi în intenţia colportorului (traducător ori copist) e observabilă o *translaţie de la principiul moralităţii la cel estetic*, până la – uneori – cel hedonist. Fragmentele ce nu corespund interesului şi aşteptării sunt modificate, prescurtate sau pur şi simplu abortate cu totul. Se reeditează mecanica mai vechiului *usum Delphini*, de astă dată în sens invers: în funcţie de epocă, diferenţa se află în definirea criteriilor.

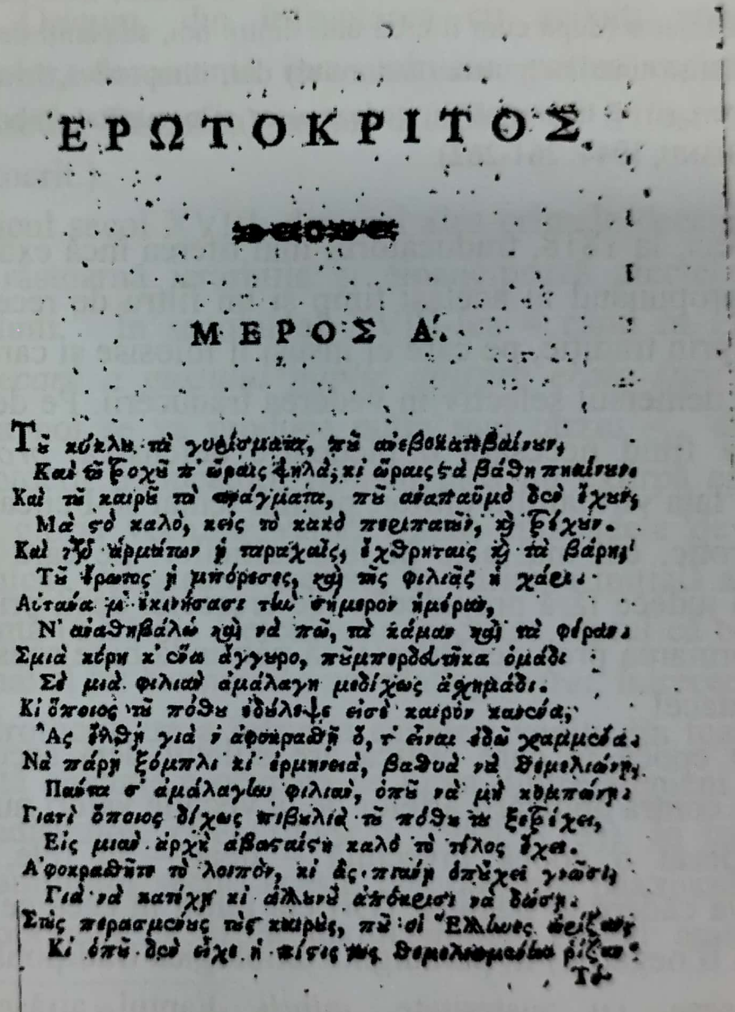
O analiză aplicată a fenomenului o face Cătălina Velculescu pe „cazul" literar *Erotocrit*. (VELCULESCU, 1988: 112-127) Primul traducător în româneşte al *Erotocritului* e (pe la 1770-1780) grecul Ioan Christódoros din Trapezunt, stabilit în Moldova; al doilea, un tălmaci român anonim. A treia variantă, mijlocită prin prelucrarea lui Dionisie Fotino (*Neos Erotokritos*) e tipărită la Viena în 1818 şi apoi şi de Anton Pann, în ţară, la 1837. Încă dintru început romanul s-a voit a fi o scriere exemplară şi pedagogică. În ediţia princeps (1713)[16], îndemnul autorului său cretan era ca:

---

[16] *Ποίημα ερωτικόν λεγόμενον Ερωτόκριτος, Συνθέτεν από τον ποτε Ευγενέστατον Βιτζέντζον τον Κορνάρον Από την χώραν της Σιτίας του Νησιού της Κρίτης*, ΕΝΕΤΙΗΣΗΝ, Παρά Νικολάου Γλύκει τω εξ Ιωαννίνων, CON LICENZA DEI SUPERIORI.

Ş-acel ce dorului fu rob s-asculte bine zisa-mi,
Să vie a se-mpărtăşi din ce aciia scris-am.
Să prinză gzemplu şi-nţeles, adânc să-ntemeieze
Mereu de neîntors amor, 'tru care să cuteze.
Căci cel ce dorului tot treaz să-i ţie urma şti-va
Dintru-nceput va chinui, dar bun sfârşit găsi-va.

(trad. n., G.N. – vezi textul original mai jos:)



ΕΡΩΤΟΚΡΙΤΟΣ.

ΜΕΡΟΣ Α.

Facsimil după ediţia I a *Erotocritului lui Koraros*, pagina de început (sursa: *http://archive.org/stream/ertokritospoima00korngoog#page/n9/mode/2up*)

La fel se consemnează în opinia exprimată de cel puţin unul din interpreţii săi moderni – l-am numit pe Dionisie Fotino. În secolul al XIX-lea romanul este receptat *deja* ca *lectură exclusiv erotică*.

Mutaţia se va produce pe parcursul veacului al XVIII-lea, mai ales către sfârşit, spre a se consolida în cel de-al XIX-lea – secol european mult mai dispus spre delicii decât antecesoarele sale. La 1818, Fotino argumenta în *Introducerea* la prelucrarea sa:

> Această istorie mitică, de s-a şi numit *Erotocrit*, n-a fost însă smintitoare au vătămatoare la suflet tinerilor (când cinevaşi va lua seama *fără patimă*) ci mai vârtos folositoare şi morală./.../ Acest roman fiind unul dintre cele mai morale, sper să placă; de asemenea sper ca *criticii drepţi, după ce vor pătrunde bine sensul chestiunii, nu-l vor ataca*, fiind nu numai că el nu e vătămator (după cum îl cred unii dintre noi, stăpâniţi de prejudecăţi, că ar înfăţişa tinerilor puterea amorului) dar, dimpotrivă, învaţă cu pilda sa pe tineri şi pe tinere, să nu cedeze uşor si necugetat imboldurilor amorului. (Bianu, 1944: 261-262)

Deci, la 1818, traducătorul mai oferea încă examenului public o operă propunând în acelaşi timp şi un filtru de receptare – acelaşi instaurat prin tradiţie, pe care el însuşi îl folosise şi care – se vede – îi orientase demersul selectiv în vederea traducerii. Pe de cealaltă parte, simţea ca fiind necesară o pledoarie defensivă, *pro Erotocrit*, nu numai în faţa virtualului cititor, posibil tentat să-l citească exclusiv ca roman erotic, cât mai ales în faţa criticilor: pe care îi invită să fie drepţi, să judece fără prejudecăţi (se creaseră, deci, prilejuri obiective pentru formarea prejudecăţilor!), să pătrundă bine sensul chestiunii şi ... să nu atace!

O epocă în care critica are stiletul deja ascuţit în exerciţii polemice contra abdicării artelor de la vechile valori nu poate fi – nu-i aşa? – decât o epocă învechită – deja – în rele, acomodată la progresiva cădere în negativ. (Ori cel puţin în ceea ce critica oficială decreta a fi negativ.) În paradigma axiologică tradiţională, *sentimentul* se supusese, cu austeritate, *minţii*. Faptul atrăsese după sine exemplificarea artistică a virtuţilor corespunzătoare: cumpătare, vitejie, abnegaţie, eroism. Modalităţile de selecţie a detaliilor *Erotocritului* în diversele variante traduse arată limpede această transformare a gustului public: În episodul jocurilor polemice din turnir, persistă reminiscenţe din modelul francez (Chit-Sim, II: 48): Dimofan îl înfruntă pe Chipridim în numele ideii de iubire/dragoste (*ibidem*). El e apărătorul amorului *courtois*, pe care Chipridim îl dispretuieşte. (*ibidem*) De asemenea, în înfruntarea cu Andromah, Chipridim face aluzie la ideea/teoria/doctrina căreia îi slujeşte: „Ori di ai fi auzit cine sunt eu şi cum mă cheamă – şi *ce feli de învăţătură* am" (*idem*: 49) (În antologia Simonescu-Chiţimia fragmentul conţinând înfruntarea directă a lui Chipridim cu Erotocrit, unde cei doi arată ce *anume* îi împinge în luptă, nu apare. Ar fi fost semnificativă suita de motive invocate în secvenţa provocărilor orale reciproce: ar fi evidenţiat prevalenţa erosului sau a vitejiei în varianta propusă prin această ediţie. Oricum, din înfruntarea cu ceilalţi voinici, din descrierile luptelor, dominantă iese voinicia, partea eroică, erosul apărând (în episodul Dimofan) ca un accident; ar fi fost interesant mobilul lui Erotocrit.)

Neoclasicul secol XVIII, dar mai ales primele decenii din cel de-al XIX-lea răstoarnă ierarhiile şi emancipează afectele de sub hegemonia raţiunii.[17] În secolul al XVIII-lea – când în Europa se petrece o *alunecare a gustului public dinspre eroic spre erotic* – schimbare ce la noi se va produce puţin mai târziu – , din cartea pătimaşului Erotocrit traducătorii români încă nu extirpă episoadele construite spre gloria vechilor valori (*recte* episoadele de luptă şi măiestrie polemică). Acestea avuseseră, în varianta iniţială a cărţii, o poziţie importantă (Cătălina Velculescu specifica faptul că o cincime din textul original al lui Kornaros e acordată *giostrei*, întrecerea de tip turnir în care Erotocrit are a înfrunta cavaleri veniţi din toata lumea grecească. O altă cincime e ocupată de lupta dintre atenieni şi vlahii conduşi de Vladistratos. (VELCULESCU, 1988: 115)). În traducerile româneşti din amintitul secol, aceste componente păstrează aceeaşi pondere şi importanţă ca şi în textul iniţial. Faptul arată aceste episoade ca fiind încă sugestive pentru cititorul român şi, deci, corespunzând codului sau axiologic, încă nemodificat.

---

[17] Vezi Jacques Le Rider, *Modernite viennoise et crises d'identité*, PUF, Paris, 1990 (Jacques Le Rider, *Modernitatea vieneză si crizele identităţii*, traducer de Magda Jeanrenaud, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 1994), despre *alunecarea valorilor* în secolele al XVIII-lea – XIX-lea. Studiul vine cu o perspectivă orientată preponderent spre spaţiul austriac (vienez), în care traducerea lui Fotino urma să-şi găsească receptare. **SE REPETA LA PAG 41!!**

Această stare de lucruri se va răsturna după 1800, după cum e vizibil din cópiile de epocă şi însemnările marginale ale cititorilor. De asemenea, dacă la 1818 Fotino aşeza în faţa textului său atare recomandări, concluzia este că, în public(/-ul la care el se aştepta pentru o asemenea carte) se produseseră modificări însemnate. Cătălina Velculescu propune o comparaţie între ilustraţiile logofătului Petrache la *Erotocrit* şi cele din ediţia Fotino vieneză; după aceasta, devine evidentă apartenenţa celor doi miniaturişti la sensibilităţi diferite. Primul acorda o mai mare însemnătate evenimentelor eroice. Desenatorul de la 1818 le selectează cu preponderenţă pe cele sentimentale – *interesante* conform noului cod de valori, conform noului gust şi noilor cerinţe şi prin urmare *importante* în economia (afectivă) a textului şi semnificative pentru o caracterizare sociologică a epocii.

Şi pe teritoriul literar românesc *Erotocritul* îşi va schimba aspectul la trecerea în secolul al XIX-lea. Din intenţiile lui Kornaros, puţine – insuficiente – vor mai fi transparente pentru noul cititor, care îl va recepta exclusiv ca pe un roman de dragoste. Titlul unui manuscris moldovenesc al cărţii, semnalat de către Dan Simonescu în ediţia din 1963 (CHIT-SIM, I: 29), sună astfel: *Istorie Ariusăi prefrumoasăi, fata lui Eracrie Împărat şi cu un fecior a unui sfetnic a Împăratului, anume Eretoclit*[18], în care e vizibilă noua dispoziţie de receptare. Intrat – o vreme – în modă, romanul va cunoaşte ulterior o perioadă de umbră, astfel încât în secolul nostru cartea se bucură de puţini cititori. Simptomatic e faptul că filtrul de lectură care a debutat acum două secole continuă să funcţioneze: la 1936, pentru N. Cartojan *Erotocritul* era „poème d'amour et d'aventures" (CARTOJAN, 1936: 37), iar ediţia din 1963 îl prezintă în acelaşi tipar: „După cum arată titlul cel dezvoltat, tema romanului este dragostea dintre cei doi tineri." (CHIT-SIM, II: 29) Fenomenul se produce paralel şi în literatura neoellenă, în care *les romans chevalèresques* franceze, prelucrate în limba greacă, apar reunite – în *Istoria literaturii neollene* a lui Linos Politis – sub titlul generic de *romane erotice şi cavalereşti* (POLITIS: 35), unde elementul erotic prevalează din nou.

---

[18] Am respectat întocmai grafia din manuscris, în reproducerea lui Dan Simonescu.

Pe aceeaşi linie de particularizare/personalizare a lecturii, de trecere de la *solemn–emblematic–general–exemplar* (tetradă inscriptibilă *eroicului*) la *contingent–particular–afectiv* (triunghi subsumabil *eroticului*), apar şi însemnările personale ale copiştilor, de obicei la finele – mai rar la începutul – textelor. În secolul al XVII-lea, menţiunile fixează momentul scrierii – de preferinţă din punct de vedere temporal, făcând referiri la domni, domnii, evenimente şi calamităţi naturale ori istorice. Pe măsură ce înaintează spre secolul al XIX-lea, ele îşi aleg referentul din cercuri din ce în ce mai apropiate celui care scrie, mai familiare. Aria se restrânge, uneori acut, ca în ms. BAR 4646: după un: „Sfârşit şi lui Dumnezeu slavă" caligrafiat la 1789, apare: „Să să ştie când m-am născut eu..." *etc.* (consemnare de la 1831) (*apud* MORARU VELCULESCU, I, 1: 80). Efectul e – involuntar – comic; însă de departe îl întrece ms. BAR 4866: „Am scris şi io cu mâna, că n-am avut ce mai scrie şi n-am avut niciun lucru atu<n>cea şi am avut răgaz de am scris. Anul 1814."

Încât colportarea îşi pulverizează mobilul, iar personalizarea lecturii îşi găseşte sfârşitul în anihilarea definitivă a persoanei. Se produce într-adevăr o alterare, o degradare? Sau e vorba doar despre o nouă schimbare de perspectivă (o „adulmecare" a schimbării?) în jocul caleidoscopic şi fatalmente subtil al minţii?

*

Evoluţii în receptare. În spaţiul literar românesc al secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, adopţia *romanelor cavalereşti* aflate în circulaţie europeană nu se petrece pe cale înaltă şi nu rămâne datoare pentru aceasta marilor oameni de cultură. Intrarea lor se face prin copişti care se autoselectează dintre cărturarii mici – în bună măsură în virtutea similitudinilor generale dintre aceste scrieri şi literatura folclorică, orală. Faptul le asigură o mare accesibilitate spre înţelegerea conţinuturilor, o foarte bună penetrabilitate în diversele medii sociale şi o lungă supravieţuire în timp, prin multiplicarea/

copierea textelor ca atare ori – mai ales – prin (re)folclorizarea lor. Există o legătură congeneră între motivele şi temele *cărţilor populare* europene şi cele din folclorul literar european – acestea, la rândul lor, înfăţişând structuri similare cu cele din folclorul literar românesc. Nu doar basmele, ci şi ansamblul de credinţe şi superstiţii îşi află de multe ori zone de suprapunere.

După numărul mare de manuscrise păstrate, după numărul exemplarelor de carte tipărită care, începând cu secolul al XVIII-lea, atestă repetate editări, se poate ajunge la concluzia că aceste piese literare s-au bucurat de o circulaţie îndestul de însemnată, lucru datorat nu numai sârguinţei copiştilor ori, ulterior, tipografilor. Societatea era aceea care le-a aşteptat şi le-a absorbit, fără îndoială graţie capacitaţii lor de a răspunde unor necesitaţi spirituale ori emoţionale ale perioadei; în contrapartidă, sensibilitatea românească a vremii rezona la impactul cu atare forme de cultură. Tălmăcirea romanelor populare a constituit în primă instanţă o sumă de acte de expresie şi comunicare scrisă, cu repercusiuni sensibile nu numai în palierul textual, literar propriu-zis. Consecinţele induse de adoptarea acestor texte impun semnalarea anumitor aspecte ce se fac vizibile la intrarea lor în literatura noastră. Dincolo de a constata şi a înregistra ca atare existenţa şi manifestările în forme concrete ale unui fenomen cultural, devine importantă sesizarea premiselor care îi pot asigura apariţia şi funcţionarea într-o anumită epocă. Ideile apar ca recurente în diversele perioade istorice. Ceea ce individualizează o anumită epocă şi îi construieşte profilul caracteristic e poate mai puţin legat de conţinuturile ca atare, preexistente, şi mult mai mult legat de (re)actualizarea sau ocultarea unor dimensiuni ale acestora, de capacitatea acelei epoci de a (re)interpreta aceste conţinuturi, de a le aşeza într-un sistem propriu, distorsionându-le ori inversându-le semantica şi propunând astfel modificări hermeneutice decisive.

Zbuciumata Europă a secolelor XI-XII – când se construiesc catedralele şi se nasc romanele cavalereşti, Europa micilor renaşteri (*le Rinascitá*, în terminologie italiană) nu e doar zona în care trebuiau să-şi găsească rezultanta determinări culturale atât de diferite, ba chiar contradictorii[19]. E în tot acest timp arealul în care, din aceste convulsii, se aleg formele unui stil artistic ce o va domina spaţial aproape în întregime şi se va prelungi temporal până târziu, după Renaşterea cea mare (*il Rinascimento*), prin apariţii discrete, subtile chiar: stilul romanic. Urmărind în comparaţie secvenţa romanică gliptică şi pe aceea literară, o observaţie se impune: jocul evoluţiilor romaneşti urmează legi *cel puţin asemănătoare* acelora sculpturale. Astfel încât ajungem, treptat, la identificarea unei structuri romanice, a unui tipar care devine funcţional prin norme active în domenii paralele.

În arte, *eroicul* şi *eroticul* sunt prezenţe constante, succesive, în varii epoci, în virtutea faptului că sunt două dintre dimensiunile umane fundamentale şi că figurează în panoplia virtuţilor dezirabile şi idealizabile. De aceea se actualizează frecvent în opere, fie literare, fie muzicale, plastice, vizuale în general. Astfel că, din Antichitate şi până acum, ne reîntâlnim cu ele, în tonuri mai mult ori mai puţin intense, dar, de regulă în postură de oponenţi, de contrapărţi, ca dihotomie de determinări între care eroii sunt constrânşi să aleagă. Eroicul şi eroticul se înlănţuie în timp, succesiv, emergând sau ocultându-se reciproc, după cum sensibilitatea epocilor devine mai receptivă la unul ori altul dintre ele.

Antichitatea clasică citeşte *erosul* ca pe o forţă spirituală. În dialogurile platoniciene[20] Socrate concepe erosul *procesual*, ca pe o ascensiune treptată a fiinţei de la frumuseţea semnelor vizibile manifestate în lumea fenomenală, până la formele perfecte, ideale, al căror reflex sunt. *Universul noetic* e tărâmul suprem către care tinde orice entitate care fiinţează, întrucât e sursa infinită, unică şi insegmentabilă a *adevărului, frumosului şi binelui*, iar, graţie acestei aspirații la *frumusețea transcendentă*, erosul (chiar în manifestările sale cele mai concrete și degradate, ca atracție fizică) este *spirit* și este *agape*.

---

[19] Vezi respectul arab extrem faţă de stat, faţă de întruchiparea sa în persoana califului ca monarh absolut şi antinomismul catharic, idealizarea femeii şi encratismul la cathari, *etc, etc.*

[20] Vezi *Gorgias*, în *Platon*, *Opere complete*, traducere de Cezar Papacostea, Marta Guţu, Constantin Noica *et alii*, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Constantin Noica, Cătălin Partenie, Bucureşti, Editura Humanitas, 2001.

La Platon erosul are virtuți *relaționale*, el primește calitatea de *element de conexiune* între ceea ce ființează și ființa în esența sa. Trupul e simplu instrument, iubirea e forță a sufletului care convertește orice eros în *contemplație spirituală*.

Cu rădăcini probabile în medicina siciliană, la Aristotel apare ideea sufletului și trupului ca realități iremediabil separate, aflate, totuși într-o uniune stranie, aproape imposibilă metafizic; ele pot comunica numai prin intermediul unui aparat subtil, *pneuma*, alcătuit din aceeași substanță cu astrele, ce servește drept „translator" între aceste entități străine și „surde" una către cealaltă. Erosul este o *operație* de cunoaștere care implică acest raport suflet-trup, nu-i mai aparține sufletului în exclusivitate, iar mecanismul erotic trebuie pus în relație cu fiziologia *aparatului intermediator pneumatic*. Prin acest *próton orgánon* amplasat în inimă, sufletul îi asigură trupului coeziunea și forța vitală. Prin cele cinci simțuri trupul deschide sufletului ieșiri către cosmos. Informațiile primite astfel ajung în mod necesar în același aparat pneumatic, care, prin *simțul intern* sau *phantasía*, le va face inteligibile sufletului, codificându-le și convertindu-le în *phantásmata*, unicul „vocabular" pe care acesta îl poate pricepe. Limbajul sufletesc înseamnă o sumă de fantasme, orice informație primită de trup din exterior trebuie convertită în unitate fantastică, inclusiv cuvintele, limbajul articulat. Rezultă că și *ființa iubită e cognoscibilă astfel doar ca sumă de fantasme* care pun stăpânire pe sufletul celui ce iubește, iar *materialitatea ei accesorie nu mai contează ca obiect de adorație*.

Sufletul e superior trupului, deci și fantasmele sunt superioare cuvintelor; iar, deoarece *ta phantásmata* sunt anterioare înțelegerii și articulării, ele au dreptul de întâietate absolută asupra cuvântului. Limba fizică, a cuvintelor, ține de trup, limba fantastică e apanajul sufletului, iar privilegiatul care are acces la ambele e *intelectul*. Ceea ce îi conferă poziție de unicat e însă *accesul la codul fantastic*. Prin aceasta are apoi cale către la înțelegerea sufletului și e liber să-i investigheze limitele. Erosul, ca operaţie fantastică de cunoaştere, îşi asumă intelectul ca instrument, îşi arogă această înţelegere a sufletului ca postulat şi, dimpreună cu kabbala, magia, arta memoriei şi alchimia, devine domeniu de fascinaţie pentru toţi neliniştiţii Evului Mediu, iar mai apoi ai renaşterilor mici şi ai Renaşterii celei mari.

Evul Mediu târziu adaugă acestor date şi aşează peste tradiţiile autohtone încă două ansambluri/procese ideologice. Primul, venind dinspre vest, este aculturaţia arabă, post-islamică, a Spaniei secolelor VIII-XV, cu extensie ulterioară spre restul Europei. *Reconquista* redă Castiliei teritoriul ţinut şapte sute de ani sub dominaţia arabă; dar, mai mult de atât, predă în mâinile spaniolilor fascinaţi bogăţiile culturii maghrebine în retragere, iar precipitarea cu care traducătorii se năpustesc să transpună în latină comorile scrise ale Califatului de Córdoba creează imaginea unei mulţimi care stătuse parcă la pândă în aşteptarea momentului declanşator. „Şcoala de la Toledo” formată în jurul bibliotecii marii catedrale a oraşului, sprijinită intens de Arhiepiscopul Francis Raymond de Sauvetât (Raymond de Toledo: 1125-1152) se întâlneşte în efort cu „Şcoala siciliană” de traducători, iar împreună dezvăluie Occidentului ştiinţele, filosofia, literatura musulmanilor sau recuperează opere ale Antichităţii greceşti salvate în expresie lingvistică arabă.

În zona care ne preocupă pentru studiul de faţă, interesante se arată similitudinile dintre concepţiile poeţilor mistici arabi ai epocii şi cele ale filozofilor şi poeţilor europeni. Şi la unii, şi la ceilalţi, privirea îndreptată către eros şi fiinţa adorată se proiectează *in abstracto*, evitând cu precauţie, cu teamă s-ar zice, orice atingere a concretului senzual. Îndrăgostitul va căuta să se îndepărteze din toate puterile de tot ce poate însemna senzualitate. Contemplarea femeii e permisă numai sub speţă ideală. O dichotomie oarecum ambiguă impregnează poezia mistică islamică: în aspectul său *natural*, femeia provoacă revolta şi misoginia ascetului; sub aspect *ideal*, *esenţial*, se identifică principiilor celeste; ea e tot una cu inteligenţa, puritatea, frumuseţea, perfecţiunea. Materialitatea persoanei iubite e *res non grata*, mai mult chiar, orice ridicare a ei la rang de principiu intră în zona păcatelor capitale, întrucât numai feminitatea inaccesibilă şi-a câştigat dreptul de a fi divinizată. Ioan Petru Culianu aminteşte condamnarea la moarte a poetului Bashshâr Ibn Burd, în 783, pentru acuzaţia de a fi «*zindiq* sau criptomanihean (deci cathar *avant la lettre*) „deoarece o identificase pe femeia [concretă – n.n.] căreia îi dedicase poemul cu Spiritul sau *rûh*, intermediar între om şi Dumnezeu"». (CULIANU, 1994: 41)

Al doilea proces despre care vorbim e dualismul maniheist, renăscut în bogomilismul din Răsărit şi, la scurt timp, în catharismul occidental. Dintre componenetele sale ideologice, una, *encratismul*, va cîştiga teren şi va deveni un punct de forţă ale ansamblului comportamental ce va primi numele de *amour courtois*. Lumea maniheică e rezultat al dublei creaţii, omul nefiind, din păcate, produsul divinităţii. Ca negare a iubirii fizice, encratismul e în fapt anihilarea persoanei, prin refuzul de a perpetua speţa umană în calitatea ei de creaţie a răului.

Noli tangere – înţeles de astă dată altfel decât în cunoscuta formulă evanghelică – devine în rezultantă componentă esenţială a unui fel paradoxal de iubire în care *l'aimant* îşi autoimpune, în numele iubirii înseşi şi divinizându-şi iubita, o permanentă şi torturantă distanţă fizică faţă de a sa *bien aimeé*, cultivându-şi indefinit vocaţia suferinţei, devenind cu atât mai admirabil cu cât îşi ascunde sentimentul sub manifestări stranii, detestabile chiar, uneori, sau săvârşind acte supradimensionate, eroice, dedicate tocmai iubitei, el păstrându-se în tot acest timp într-un lamento anonim şi fericit. Oricum şi în orice sens ar evolua demersul, comportamentul pe care el şi-l subsumează aboleşte programatic orice principiu de sănătate: bărbatul, *iubitorul*, recurgând la orice cale posibilă pentru a fugi din faţa iubirii în fire şi a-şi îndepărta obiectul pasiunii, femeia, *iubita*, şi pentru a-şi induce suferinţe emoţionale extreme, în tăcere.

Toate acestea se vor însuma într-un cod (comportamental, moral, spiritual) contradictoriu şi tensionat, *l'amour courtois*, construit pe o atitudine ambiguă şi într-o mare măsură masochsită (după standardele actuale) faţă de obiectul afecţiunii: iubirea oscilează între *a întrupa principiile abstracte ale perfecţiunii şi frumuseţii, ca forme ideale, în femeia concretă* şi *a abstractiza fiinţa ei reală, într-un* *mod reducţionist şi tiranic, până la o formă perfectă, ultima conceptibilă şi de aceea golită de orice conţinut.* Iubirea e trăire pură şi mistică, dematerializare, iubita o sumă divină de fantasme cu realitate în lumea formelor perfecte, iar erosul *courtois* continuă a se vrea o forţă spirituală, întrucât propune sacralizarea imanentului în paralel cu o destituire a privilegiilor transcendenţei. Un joc ambiguu între *cod* şi *dorinţă*, care aşează codul împotriva *naturii* înseşi.

Romanul *courtois* este una dintre expresiile literare ale acestei psihologii contorsioniste. Ca şi în lirica trubadurilor şi a truverilor, a confreriei *Fedeli d'amore*, în *minnesang*, de asemenea, iubirea romanului *courtois* e o sacră tortură impusă de *cadrul sever* al acestui cod atitudinal. *Blocajul în cadrul rigid* e prima şi cea mai tiranică normă din estetica romanică[21], sesizabilă în variile lui forme concrete, fie plastice ori literare. În evoluţia romanului cavaleresc, jocul dichotomiei *erotic/ eroic* pulsează într-un amăgitor *sfumatto*, descoperind un cod estetic al romanicului, manifestat, prin comunitate de obârşie şi contiguitate spirituală, în domeniile sculpturii decorative şi literaturii (vezi capitolul V, *Între normă şi libertate*).

Dorindu-se un permanent pandant al erosului, *eroicul romanic* e de fapt un eros pervertit, o manifestare de plan secund a acestuia din urmă, în consecinţa comportametului *courtois*: pe de o parte, în dorinţa de a aduce glorie iubitei, căreia îi dedică tot ceea ce săvârşeşte, prin exacerbare şi absolutism faptic el e menit să convingă şi să impresioneze jumătatea masculină a societăţii/ umanităţii (deci, implicit pe sine, pe cel care se vrea în postura de erou, într-o continuă reconfirmare extremă a forţei sale); şi, pe de altă parte, să-l îndepărteze, conform aceluiaşi cod *courtois*, pe *iubitor* de *iubita* sa, supunându-l la încercări sufleteşti inumane, în aceeaşi, de fapt, continuă şi extremă reconfirmare a forţei sale. Eroul se mişcă deliberat pe dimensiuni şi intensităţi extreme, iar faptul provoacă şi întreţine tensiunea maximală a evoluţiei sale în acest cadru comportamental autoimpus, jucându-şi rolul conform unui autentic scenariu romanic, al maximei tensiuni în limitele unei minime libertăţi.

---

[21] Vezi Jurgis Baltrušaitis, *Formări, deformări, Stilistică ornamentală în sculptura romanică.* Bucureşti, Editura Meridiane, 1989.

În expansiunea sa diacronică, depăşind graniţele literaturii franceze generatoare, romanul cavaleresc va suporta modificări de structură şi va întâmpina schimbări semnificative la receptare, în funcţie de mentalul şi sensibilitatea în epoci a popoarelor care îl vor adopta prin traduceri, adaptări, (re)interpretări.

Un prim mare pas îl aduce la Bizanţ: *„Oraşul”* îl îmbogăţeşte cu modelul etic al sfântului creştin, dar e copleşit apoi – în acelaşi Bizanţ – de viguroasa vână folclorică ellenă şi de senzualismul oriental, venit dinspre tărâmurile *Halimalei.* Eroicul se diluează spre eroticul ca trăire fizică subtilă, iar encratismul e, încetul cu încetul, uitat.

Trecute prin filieră bizantină şi intrate (cu începere din secolul al XVII-lea), prin adaptări, şi în literatura română, romanele medievale de provenienţă vestică acceptă schimbări şi inserţii morfologice, transformări de compoziţie (prin selectări/ decupări de secvenţe), primesc influenţe dinspre folclorul autohton, îşi schimbă imageria prin transpunere în universul familiar al traducătorilor, se supun filtrelor selective ale vremurilor; în plus, se asociază la o întreagă literatură populară scrisă, adiacentă, de sorginte răsăriteană, laică sau religioasă. Exegeza modernă le va numi *romane populare, erotice şi cavalereşti*, reflectând o dată în plus fluctuaţia hermeneutică. Categoriile *eroicului* şi *eroticului*, care interesează în studiul de faţă, cunosc perioade de creştere şi descreştere a valorii lor semnificative, continuându-şi parcursul dichotomic.

La noi, eroicul literar va rezista ca preferinţă mai mult în timp. O istorie medievală ca a noastră, lipsită de răgazuri senzuale, naşte cu predilecţie o sensibilitate la eroic. Conversia spre erotic se va petrece mult mai târziu, în zorii epocii moderne.

În subcapitolul anterior, *Relaţia text-lector*, am arătat mai în detaliu că, într-o linie constantă – şi, se pare, definitorie pentru cultura românească a ultimelor secole – de particularizare şi personalizare a lecturii, în trecerea dinspre *solemn–emblematic–general–exemplar* (tetrada asimilabilă *eroicului*) spre *contingent–particular–afectiv* (triada subsumabilă *eroticului*) – la noi se pare ca se petrece, cu precădere în secolul al XVIII-lea, o nouă reaşezare a ideilor: o revenire spre erotic, dar deja pe un alt ciclu al spiralei. După ce depăşeşte avântul eroic medieval, *eroticul*, ca mobil al acestor cărţi, nu mai îmbrăţişează formele maladive ale acelui *amour courtois* care le dăduse naştere într-un zbuciumat veac XII, dintr-un Occident căzut deopotrivă sub fascinaţia regăsirii Antichităţii greceşti conservate în zestrea arabă, sub farmecul descoperirii lumii arabe înseşi şi sub supunerea convulsivă la extremismele dualismului maniheic renăscut.

Noul erotism alege împlinirea în realizarea ei firească, dătătoare de echilibru, şi, reunificând iubirea cu perpetuarea, erosul cu reproducerea, închide (pentru cât timp?) bucla deschisă încă în Antichitate, căzând din perfecţiunea lumii platonice, a formelor ideale, în senzualitatea frustă a firii. Se produce o nouă *alter*-are, dar poate fi aceasta o degradare? Sau e vorba doar despre încă o nouă permutare de poziţii în jocul simplu şi bizar dintre eros şi eroi?

*

Tipologie*: *Legende apocaliptice, legende hagiografice

În exegeza românească au existat tentative de definire şi clasificare a cărţilor populare, începând din secolul al XIX-lea. Primul demers important îi aparţine lui B. P. Hasdeu, pentru care acestea sunt parte a literaturii populare scrise, o literatură de tranziţie de la cea orală, la cea cultă. Ideea lui Hasdeu o preia, după aproape o sută de ani, I.C. Chiţimia (CHIŢIMIA, 1961: 59) şi, avansând analitic, distinge două categorii ample de cărţi populare: prima include lucrări de tip *culegere*, (în sensul că se constituie din lucrări sintetice, *recte* material de provenienţă cultă ori folclorică, asamblat sub o formă coerentă), a doua – lucrări de tip *construcţie* (similară scrierilor culte, de autor). În cea dintâi grupă ar intra, de pildă, *Povestea lui Sindipa filosoful...*, *Esopia*, *Povestea lui* Archirie... în vreme ce din cea de-a doua ar face parte *Alexandria*, *Etiopicele*, *Filerot şi Antuza*.

La 1883, Moses Gaster făcea şi el o clasificare a cărţilor populare româneşti, propunând drept criteriu domeniul (GASTER, 1983: 9):

1) *literatura religioasă*: se compune din scrieri înfaţişând „ideile cele vechi, din timpii primordiali ai omenirei şi închipuirile naturei, încă vii şi de o vecinică frăgezime”, plus „literatura adusă prin mijlocirea creştinismului, câteodată chiar necreştină” (*ibidem*) care stă în relaţie cu credinţa poporului;

2) *literatura etică*: cuprinde proverbele, influenţând asupra judecăţii; şi

3) *literatura estetică*: „necontestată proprietate străină”, structurată pe material „care nici nu pretinde a fi românesc, dar încetul cu încetul a devenit o parte din avuţia literară a românilor”, influenţând fantazia şi „ajungând adesea din carte în viul grai.” (*ibidem*)

Mai târziu, în 1923, într-una din lucrările sale de referinţă, *Cărţile populare în literatura românească*, Nicolae Cartojan[22] propune o clasificare a acestor scrieri în funcţie de trei criterii, simultan: criteriul provenienţei, criteriul tematic şi criteriul temporal, ordonare încă valabilă şi deja clasicizată: după provenienţă, ele se împart în lucrări de influenţă sud-slavă şi grecească; iar tematic se disting: literatura apocrifă, privitoare la ***Vechiul*** ori ***Noul Testament***, folclorul biblic, literatura hagiografică, literatura astrologică de prevestire, drama religioasă, folclorul medical, literatura didactică, legendele istorice bizantine, romanul popular. O gamă extrem de amplă, extinzându-se temporal de-a lungul mai multor secole.

Literatura apocrifă: În literatura română, primele sunt traduse *legendele apocaliptice* [‘dezvăluitoare’, ‘descoperitoare’], în care patriarhul ori apostolul autor ridică vălul de pe misterele lumii de dincolo de moarte, arătând pedepsele menite păcătoşilor şi promiţând răsplata virtuţilor creştine practicate de-a lungul unei vieţi pământeşti dreptcredincioase. Li se adaugă *vieţile de sfinţi*, învestite cu putere exemplară, care povestesc existenţe extraordinare închinate mântuirii, în general vieţile martirilor creştini. Explicaţia primogenezei lor o găsește Cartojan în intenția „de a întări în sufletul maselor populare instinctele morale” (CARTOJAN, 1980: 111), tendință demnă de reținut. Același mobil funcționează și în momentul în care diverși preoți zeloși le adună și le leagă împreună cu alte tipuri de legende în codice ori, după denumirea lor slavonă, *sbornice*.

---

[22] *Cărţile populare în literatura românească*: I – *Epoca influenţei sud-slave*, II – *Epoca influenţei greceşti*, Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1974.

La români, primii pași ai literaturii scrise în limba națională se pot identifica în așa numitele *texte maramureșene*, opere de conținut religios, traduse în satele Maramureșului și tipărite apoi în teascurile diaconului Coresi, în veacul al XVI-lea. Aproape în paralel cu lucrarea acestor tălmaciri, din originalele slavone clerici mărunți selectează și transpun în românește o seamă de legende religioase, așa numitele *apocrife* [‘secrete’, ‘oculte’] înzestrate cu un caracter marcat popular. Răspândirea lor a fost posibilă prin recopiere – intensă, judecând după numărul de manuscrise păstrate și urmele lăsate în folclor – prin diferite centre monastice, răspunzând astfel nevoii de carte românească.

Literatura apocrifă se naște ca o serie de legende țesute în jurul *Bibliei*, cu pornire directă din pasaje vetero- sau neotestamentare, mai puțin limpezi dogmatic ori literar, din necesitatea eliminării nelămuririlor potențiale. Șefii sinagogii, rabinii, adaugă completări și amplificări de creație personală la textele princeps, urmând ca aceste istorisiri să se răspândească ulterior și să intre într-un circuit amplu, unde, inevitabil, vor fi supuse unui regim de contaminare, transfer, asimilare, prelucrare folclorică etc. În felul acesta apare o întreagă literatură nouă, de legende cu subiecte parabiblice. Itinerarul lor pornește din spațiul ebraic, după care se extinde în Siria, în Egiptul elenistic și în Asia Mică, de unde intră în zona bizantină. Va fi acesta un pas decisiv care le va lansa în întreaga Europă. Aici vor urma două direcții: vor lua, pe de o parte, calea antologiilor de material apocrif ale *Vechiului Testament* – cunoscute ca *Παλαιες́* (*Paliile* – în adopție românească) și ale *Noului Testament*, iar, pe de cealaltă, intră în hronografe. Prin intermediul acestora, contaminează variantele altor lucrări preexistente sau trec în folclor.

Cel mai vechi dintre sbornicele românești conținătoare de literatură apocrifă e *Codex Sturdzanus*. Poartă numele lui Dimitrie

Sturdza, care îl descoperă, îl dă spre studiu lui Hasdeu, iar apoi îl dăruieşte Academiei Române. Hasdeu transcrie codexul în caractere latine, îl publică în ale sale *Cuvente den bătrâni*, (volumul al II-lea), cu un studiu filologic şi lingvistic. În volumul manuscris, el delimitează după provenienţă două grupuri de scrieri. Conform unei însemnări din text, prima secvenţă se datorează strădaniei preotului Grigore din Măhaci, ceea ce îl determină pe Hasdeu să le numească *texte măhăcene*; copierea lor a fost aşezată cu aproximaţie între 1580 şi 1619. A doua grupare cuprinde aşa numitele, tot de către el, *texte bogomilice*, (întrucât le descoperă trăsături specifice bogomilismului) texte copiate înainte de 1580 şi cusute de preotul Grigore, într-un „caiet", împreună cu celelalte. Mai recent, în 1993, Gheorghe Chivu precizează că, de fapt, după ultimele reinvestigări, în miscelaneul sturdzan e recongoscibilă strădania a şase copişti (CHIVU: 8).

Gruparea măhăceană se compune din *Legenda Duminicii*, *Legenda Sfintei Vineri* şi *Legenda lui Avraam*; cea bogomilică din *Legenda Sfântului Sisinie*, *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Apocalipsul Apostolului Pavel*. În plus, acesteia din urmă îi revin şi *Cugetările în ora morţii* (titlul îi aparţine tot lui Hasdeu), lucrare pe care el o considera originală, alcătuită însă sub influenţa bogomilică. În *Istoria literaturii române vechi* (CARTOJAN, 1980: 115), N. Cartojan se opune acestei convingeri, aliniindu-se în opinie cu D. Russo, care arătase în *Studii bizantino-române* (RUSSO: 81) că textul calificat drept original de către Hasdeu se compune de fapt din secvenţe preluate din scrieri ortodoxe greceşti: *Dioptra* lui Filip Solitarul, dintr-un *Evhologhion* şi din *Viaţa Sfântului Vasile cel Nou*. În sprijinul afirmaţiilor sale, Cartojan aduce două argumente simple: textele din *Codex Sturdzanus* apar şi în alte literaturi creştine – siriacă, bizantină şi coptă, cu mai mult de patru secole înaintea apariţiei bogomilismului în Balcani, iar ideile conţinute se află în opoziţie evidentă cu doctrina bogomilică. (CARTOJAN, 1980: 115) La fel cu Hasdeu, şi Moses Gaster va considera naşterea literaturii apocrife ca aflându-se în directă relaţie cu credinţa bogomilică. Mai mult, I. Sbiera va emite o opinie conform căreia însăşi geneza literaturii noastre naţionale se sprijină pe legătura cu erezia bogomililor. (*apud*

CARTOJAN, 1980: 81).

Din tradiţia bogomilică, în literatura română veche îşi fac intrarea trei cicluri de legende: (CARTOJAN, 1980: 114-115)

a) Primul se centrează pe *legenda lui Adam şi a Evei*, conservată în manuscrise aparţinâd întâiului sfert din secolul al XVII-lea. Legenda se dezvoltă pe *tema zapisului* prin care Adam, în schimbul sufletului său şi al urmaşilor, cumpără de la Satana dreptul de folosire a pământului – creaţie şi proprietate diavolească; zapisul e distrus de piciorul Mântuitorului atunci când vine să se boteze şi, în apa Iordanului, calcă pe „cărămida" ce conţinea textul înţelegerii. În cadrul aceluiaşi ciclu, într-un text conservat în manuscris şi datând din prima jumătate a secolului al XVII-lea, apare *tema arborelui crucii*. Adam, pe moarte, cere o ramură din pomul cunoştinţei binelui şi răului; din aceasta familia îi împleteşte o cunună, iar din cunună va creşte copacul din care se va ciopli crucea de răstignire a lui Christos. De asemenea, *tema căpăţânii – golgota*: crucea lui Iisus e ridicată pe locul unde e îngropată ţeasta lui Adam; revărsându-se, sângele Mântuitorului îl spală pe Adam de păcat.

b) Al doilea ciclu e construit pe *tema luptei arhanghelui Mihail*. Îngerul e trimis să recupereze stema, steagurile şi veşmintele Domnului, furate de invidiosul Satanail (înger încă, cum o arată numele). Tema e cunoscută şi ca *prada în rai*. N. Cartojan pune în evidenţă impactul puternic al legendei cu folclorul nostru şi contaminarea ei cu *tema zapisului lui Adam*, (CARTOJAN, 1980: 114) unde Satan (de astă dată) fură nu podoabele raiului, ci zapisul încheiat cu omul.

c) Ciclul al treilea are ca tema centrală *disputa Mântuitorului cu diavolul în pustie*; Satana iese învins, e prins şi spânzurat de toarta cerului. Prin prefăcătorie dobândeşte iertarea divină, dar intră în inima lui Caiafa şi provoacă Răstignirea. Iisus o acceptă, pentru mântuirea lumii. Cartojan menţionează prezenţa textului într-un singur manuscris păstrat la Biblioteca Academiei Române şi datat în secolul al XVIII-lea. (*apud* CARTOJAN, 1980: 114) Din pricina inadecvării la textele din *Codex Sturdzanus*, N. Cartojan optează pentru schimbarea criteriului de clasificare ales de Hasdeu; în locul celui genetic, propune criteriul tematic, astfel că scrierile se grupează în: a) *literatura apocrifă apocaliptică* şi b) *legende hagiografice*. Prima categorie include astfel *Apocalipsul apostolului Pavel*, *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Moartea lui Avraam* şi *Legenda Duminicii* (*Epistolia Domnului nostru Iisus Christos*). A doua – *Legenda Sfintei Vineri*, *Legenda Sfântului Sisinie*, *Legenda Sfântului Alexie*.

*

Legendele apocaliptice. Apocalipsul Apostolului Pavel în limba română reprezintă o variantă medievală târzie a *Apostolului*... redactat cu aproximaţie în veacul al IV-lea d.Chr. În *Codex Sturdzanus* se păstrează copia făcută de preotul Grigore, de la finele secolului al XVI-lea. Forma în care circulă se traduce după un text sârbesc tot din secolul al XVI-lea editat la Veneţia, în tipografia sârbului Bozidar Vucovič. Se pare că lucrarea a nu avut la noi o răspândire prea amplă. Conţinutul detaliază şi justifică episodul convertirii lui Pavel la creştinism, menţionat într-o secvenţă nu foarte clară din a doua lui epistolă: din cel mai activ duşman al credinţei creştine, devine cel mai înflăcărat vestitor al ei şi, mai pe urmă, trimis al lui Christos. Manuscrisul se află sub nr. 477 – Codicele Sturdzan, la Biblioteca Academiei Române.

Călătoria Maicii Domnului la iad (sau ***Apocalipsul Maicii Domnului***) înfăţişează chinurile ce-i aşteaptă pe păcătoşi în iadul creştin. Legenda se alcătuieşte cel mai probabil în veacul al X-lea, când cultul Mariei îşi câştiga un loc definitiv în dogma ortodoxă. Atmosfera, comună cu aceea a *Infernului* lui Dante, i se dezvaluie Fecioarei în timpul unei călătorii în lumea subpământeană; arhanghelul Mihail îi deschide „spre apus iadul" şi o călăuzeşte „să vadză cum se muncescu rodul creştinescu". (CREST LRV, 1994: 130) Textul legendei s-a bucurat de o receptare deosebită, ajungând să fie purtat ca amuletă protectoare de primejdii şi aducătoare a binecuvântării dumnezeieşti. Se păstrează în ms. 447, f. 16r – 37v al *Codicelui Sturdzan*, la Biblioteca Academiei – o copie din nordul Hunedoarei, după o variantă de provenienţă sud-est transilvană sau muntenească. Prima redacţie românească se datorează traducerii unui text de limba slavonă. În textul *Codexului*, legenda poartă titlul *Cuvântu de îmblare pre la munci. Sfânta Maria vrea să vadză cum se muncescu rodul creştinescu.* N. Cartojan datează copierea textului în jurul lui 1580 (CARTOJAN, 1980: 116); *Crestomaţia* Institutului de Lingvistică din Bucureşti reconsideră datarea, între 1590-1602. (*apud* CARTOJAN, 1980: 129)

Moartea lui Avraam, a treia legendă din ciclul apocaliptic, istoriseşte despre cucernicia patriarhului, căruia, răsplătindu-i bunătatea inimii, îngerul Domnului îi îngăduie să mai trăiască încă şi îi deschide porţile raiului; acolo vede, printre alte taine ascunse muritorilor, masa de judecată a lui Sit, calea îngustă şi anevoioasă ce duce la rai, calea lesnicioasă şi largă ce sfârşeşte în iad. O altă operă de revelaţie este cuprinsă într-o scriere populară ce a circulat în paralel cu aceasta: *Apocalipsul Sfântului Ioan Bogoslovul*, descoperit de N. Drăganu într-un manuscris datat în secolul al XVI-lea (DRĂGANU: 229-231.), căruia acelaşi N. Cartojan îi mai găseşte alte variante la Biblioteca Academiei. Printr-o răspândire deosebită, acest *Apocalips* induce în rândul maselor evlavioase un întreg ciclu de credinţe despre sfârşitul lumii, pe lângă o serie de imagini – care vor alcătui un adevărat cod de reprezentare vizuală a momentului eshatelor: Antichristul luptând din răsputeri pentru a înşela omenirea, învingându-i pe Enoh şi pe Ilie, aducând focul ce va înghiţi pământul. Ca factor ce a concurat la succesul acestui proces, se adaugă o altă carte populară, *Semnele venirii lui Antihrist*, intrată în literatura română în secolul al XVIII-lea, dinspre perimetrul slavo-rus. *Moartea lui Avraam* se conservă în manuscrisul 447 (f.77v-80v) al *Codicelui Sturdzan* din Biblioteca Academiei, copiat la Măhaci sau în împrejurimi, de pe o versiune sud transilvaneană ori muntenească, tradusă din slavonă cu aproximaţie între 1580-1591. (CREST LRV, 1994: 107)

Legenda Duminicii (cunoscută şi ca *Epistolia Domnului nostru Iisus Christos*) cu care se continuă seria apocaliptică a

Codexului Sturdzan, înfăţişează poruncile lui Christos, venite pe cale supranaturală, printr-un zapis închis într-o piatră căzută din cer. Monolitul e foarte mic, dar într-atât de greu, încât nimeni nu-l poate ridica. Abia după trei zile de rugăciuni preoţeşti, sub epitropia patriarhului de Ierusalim, piatra se deschide şi apare zapisul ceresc. Astfel mijlocit, mesajul divin reaminteşte oamenilor păzirea duminicii ca zi de sărbatoare şi închinăciune, sub ameninţările cele mai fioroase pentru cei ce vor încălca legea. Cea dintâi formă a legendei se încheagă în primele secole ale erei noastre, probabil într-un perimetru creştin de cult marianic. Ca şi *Călătoria Maicii Domnului la iad*, prin răspândire folclorică, legenda devine text-amuletă, purtată la gât, în engolfioane protectoare. Cea mai veche copie românească figurează, ca şi precedentele, în manuscrisul BAR al *Codicelui Sturdzan*, între filele 1r -10r, sub titlul *Scriptura din ceriu a Domnului nostru, a lui Isus Hristos*. E copiată de acelaşi preot Grigore (cu excepţia primei file) după un text din zona Banat – Hunedoara sau Sibiu – Făgăraş, ce reproduce un prototip tradus în româneşte din limba slavonă. *Crestomaţia* Institutului de Lingvistică – Bucureşti precizează ca dată a copierii anul 1601. (*idem*: 152) Aceeaşi lucrare antologhează, de asemenea, o variantă ulterioară a legendei, datând din perioada 1621-1633, aflată tot în Biblioteca Academiei Române, sub cota ms. rom. 5032, f.1r – 14v. (*idem*: 182), cuprinsă în componenţa *Manuscrisului de la Ieud*. O copiază, cel mai probabil în Maramureş, un slab cunoscător al limbii române, presupus ucrainean. Traducerea bază s-a efectuat în Transilvania de nord-est sau în Moldova, ajungând în Maramureş prin intermediul unei copii moldoveneşti. O altă variantă, din secolul al XVIII-lea, se găseşte în ms. BAR 1303, lângă o *Alexandrie* şi *Alfavita cea sufletească*. (*ibidem*)

*

Legendele hagiografice: *Hagiografiile* [‘scrierile despre sfinţi’] încep să se redacteze în Evul Mediu, epocă deosebit de receptivă la elementul mistic şi fertilă pe această arie, când cultul sfinţilor se bucură de perioada sa akmaică. Legendele ţesute în jurul personalitaţilor creştine se grupează polarizat, în funcţie de eroul central pe care-l înfaţişează: martirul (primul, în ordine cronologică) ori ascetul. În epoca de prigonire a creştinilor, până în secolul al IV-lea, nucleul narativ al acestor texte se ţese având-l în centru pe cel dintâi, pentru ca, după recunoaşterea creştinismului şi învestirea lui cu putere oficială de către Constantin cel Mare, interesul să se focalizeze asupra celui de-al doilea. Asupra amândurora se revarsă furia Satanei şi a oamenilor, amândoi sunt supuşi la încercări supraumane din care numai prin nelimitata şi constanta lor credinţă în Christos pot ieşi. În plus, ei se autosupun unui regim de epuizare fizică, într-un dispreţ absolut al trupului şi un efort continuu de mortificare a cărnii, urmărind – uneori într-o manieră atroce – ţelul dobândirii sfinţeniei. Din aceştia, legendele fac idealuri de viaţă creştină şi modele – pe care le propun maselor de credincioşi, cel puţin spre meditaţie.

Din aceste scrieri, multe din ele redactate la Bizanţ, în literatura română au pătruns trei: *Legenda Sfântului Sisinie*, *Legenda Sfintei Vineri* şi *Legenda Sfântului Alexie*.

În *Legenda* omonimă, Sfântul Sisinie porneşte în căutarea copiilor surorii sale, care fuseseră răpiţi de diavol. Ceea ce reţine aici atenţia este credinţa populară că a-i cunoaşte demonului numele secrete şi metamorfozele e sinonim cu a deţine puterea absolută asupra lui: sfântul îl prinde şi-l sileşte cu bătaia să-i dezvăluie numele misterioase. Ca nucleu narativ, povestea porneşte din superstiţiile asiriene, trecute în descântece şi ajunse mai apoi în Egiptul elenistic – unde se transformă în legende cu conţinut hagiografic. Credinţa în puterea dominatoare asupra maleficului a făcut ca *Legenda Sfântului Sisinie* să devină, ca şi aceea a *Sfintei Duminici*, amuletă purtată pentru protecţia copiilor nou născuţi şi a lehuzelor. De provenienţă elenistică, povestea pătrunde în literatura românească în cursul secolului al XVI-lea. *Codicele Sturdzan* (ms. BAR 447, f.57r – 63v) o conservă într-o versiune slavo-română copiată între 1590 -1602, probabil în nordul Hunedoarei, având ca sursă un text din regiunea de sud-est a Transilvaniei sau din Muntenia. În această redacţie, legenda poartă titlul slavonesc *M<o>l<i>tva S<vea>t<o>go Sisina o<t> diavola prokleta* (*Rugăciunea Sfântului Sisinie de afurisitul diavol*). Apare publicat de Hasdeu, în *Cuvente*..., vol. al III-lea.

Legenda Sfintei Vineri/ Sfânta Petca relatează, în tradiţionala manieră hiperbolizantă, viaţa sfintei plecate de acasă încă din copilarie să propovăduiască învăţăturile creştine. Cu credinţă absolută în Dumnezeu, trece de multe şi infernale încercări ce se încheie prin uciderea ei. Devine astfel o martiră, căreia i se acordă dreptul de a i se consacra o zi din cele şapte ale săptămânii. Ciclul de superstiţii în circulaţie, în care se enunţă, sub varii ameninţări, interdicţia de a lucra în zi de vineri, ia naştere din această legendă: din partea ei finală, unde sfânta cere lui Dumnezeu să-i apere pe acei care-i ţin ziua şi să-i blesteme pe cei ce n-o respectă. Cea mai veche redacţie românească este copiată în *Codicele Sturdzan*, după un text de origine sud-est transilvăneană, tradus cel mai probabil între 1583-1619, dintr-o o variantă slavă care, la rândul ei, preia legenda din *Mineele* greceşti. Se află la Biblioteca Academiei, în ms. 447, f. 90^r -97^v. (CREST LRV, 1994: 122) În ediţia din 1993 a Codicelui Sturdzan, Gheorghe Chivu o reproduce între paginile 280-289.

Legenda Sfîntului Alexie este o *viaţă* de ascet, cu punctul de plecare într-o istorisire siriacă din secolul al V-lea (trecută prin prelucrări bizantine şi romane) care îşi face debutul în variantă românească la sfârşitul secolului al XVI-lea ori începutul celui următor. N. Cartojan specifică (CARTOJAN, 1980: 122) faptul că, prin frumuseţea poveştii şi duioşia personajului, ea „a ispitit din veacul al XI-lea şi condeiul unui truver francez". Opera acestuia, *Histoire du vaillant chevalier Pierre, fils du comte de Provence, et de la belle Maguelonne, fille du roi de Naples*, al cărei final, cunoscut din *Istoria lui Imberie...*, coincide în numeroase amănunte cu viaţa sfântului: nobil, plecat de acasă imediat după cununie, împărţindu-şi averea la săraci şi alegând sărăcia drept canon, după o viaţă de rugă, umilinţă, lipsuri autoimpuse, cerşetorie la uşa bisericii, Alexie nu îşi dezvăluie identitatea nici măcar părinţilor ori soţiei, în casa cărora se întoarce – şi unde mai trăieşte încă 17 ani, sub scară, în deplină cucernicie.

*

Texte didactice. Cărţi sapienţiale

Floarea darurilor. Carte frumoasă şi de folos fieştecăruia creştin. Carte din genul *florilegiu/ ἀνθολόγιον*, *Fiore di virtu* a fost întocmită în Italia secolului al XIII-lea, de către benedictinul bolognez Tommaso Gozzadini. Construită pe modelul bizantin al colecţiior paremiologice (iniţiat, în veacul al XI-lea, prin *Melissa* monahului athonit Antonie), cartea, de o pronunţată intenţie moralizatoare, face o strălucită carieră medievală sub varii nume: greceşte *Melissa*, *Pcela* în slavonă, respectiv *Albinuşa* în traducere românească. Cea mai veche copie în limba română datează de la 1620 şi poartă titlul de *Albinuşe poveste*. Cartea s-a bucurat de o foarte bună receptare, genul sapienţial făcând tradiţie în literatura noastră veche. Amintim, în această linie, ca operă exemplară, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. De altfel, cele două texte apar reunite în acelaşi manuscris, la 1781: lui Sava Popovici din Răşinarii Sibiului alăturarea lor i s-a părut cu totul firească, de vreme ce le copiază împreună, sub numele, devenit generic, de *Albina*. Se pare însă că Sava Popovici nu făcea astfel decât să continue o tradiţie a acestei perechi literare. Cătălina Velculescu menţionează o atare posibilitate, prin precedentul creat de un manuscris aflat la mânastirea Cozia. (VELCULESCU , 1984: 39)

O însemnare slavo-rusă din secolul al XVIII-lea arată că mai întâi cartea s-a tradus din italieneşte în limba română – „în limba valahă sau bogdănească de către Gherman Vlahul". (*apud* CHIT-SIM, II: 276) După cum arată Nicolae N. Smochină şi N. Smochină (SMOCHINĂ: 715), acest Gherman Vlahul, demnitar la curtea lui Ştefan cel Mare, aduce în 1478 *Fiore di virtu* de la Veneţia, unde fusese tipărită italieneşte în 1477; şi o tălmăceşte, probabil între 1478 şi 1484, după cum crede Dan Simonescu (*idem*: 277). Ulterior, apar alte traduceri ale cărţii, însă din limba slavă (păstrate în ms. 3821, *Codex Neagoeanus*, copiat în 1620 de preotul Ion Românul, în Ardeal, şi ms. 1436, copiat la Braşov, în 1693, de Costea Dascălul; ambele în fondul Bibliotecii Academiei Române).

O a treia traducere o face, după model grecesc, Filotei, călugăr la Hurez, puţin înainte de anul 1700. Editarea în această formă, de care se îngrijeşte „smeritul ieromonah Antim Ivireanul” (*apud* CHIT-SIM, II: 277), se produce la 1700, „în zâlele prealuminatului domn Ioan Constantin Băsărabă-Voevod”, în tiparniţa de la mânastirea Snagov, sub titlul *Floarea darurilor. Carte foarte frumoasă şi de folos fieştecăruia creştin carele va vrea să se împodobească pre sine cu bunătăţi.* Această ultimă redacţie porneşte dintr-un text de ediţie bilingvă, italo-grecească, ieşit din tipar la Veneţia în 1675, cu titlul *Fior di virtu*, respectiv *’Ανθος τῶν χαρίτῶν*[23], fiind cea mai apropiată de protoptip şi în acelaşi timp cea mai expresivă din câte există în limba română. Urmează alte ediţii, (M. Gaster menţionează una la 1703 (GASTER, 1983: 94), infirmată de M. Anghelescu (ANGH, 1983: 378), apoi la 1807, 1808, 1834. Fragmentar, textul *Albinuşei* mai apare editat de M. Gaster (GASTER, 1891, I: 340-343), N. Cartojan (CARTOJAN, 1928: 92-105), Ilarion Puşcariu[24].

Fiziologul: Între operele de origine antică târzie, ale căror prelucrări medievale au ieşit din limitele literaturii materne se prenumără şi *Fiziologul*, carte ce se încadrează în categoria bestiariilor – lucrări de simbolică animalieră, cu intenţie didactică. Nu doar atît; ea este în plus un manual de simbolică creştină, unde, prin mijlocirea unei zoologii mai mult sau mai puţin fantastice, se tălmăcesc într-o manieră specifică, alegorică opoziţiile dintre tentaţiile permanente pe care diavolul le scoate înaintea omului – şi idealul vieţii creştine.

„Fiziolog”, în accepţia etimologică, înseamnă ‘cercetător al naturii, cel care prezintă natura în manieră obiectivă’. Pe observaţiile lui se sprijină ulterior alegoria. Cartea intră în circuitul universal venind din Egiptul elenistic prin Bizanţ. Hans Georg Beck (BECK: 74-75) avansează ideea că persoana *Fiziologului* – ‘cel ce vorbeşte despre natură’ – s-ar putea afla într-o relaţie nemijlocită cu un anume Volos din Mendi, în Delta Nilului, care, în sec. al III-lea î.Chr. a elaborat o lucrare – *Despre natură/ Περί Φύσεως*. Ulterior cartea a fost îmbogăţită cu material din izvoare ebraice. Prelucrarea textului în manieră creştină s-a produs cel mai devreme în cel de-al II-lea şi cel mai târziu în cel de-al IV-lea veac d.Chr. (a doua jumătate), când s-a crezut că autorul ocultat sub numele de *Fiziolog* ar putea fi sau regele Solomon, sau Aristotel, sau unul dintre părinţii bisericii – Epifanios din Salamina, Vasilios ori altul. Caracteristic pentru mentalitatea bizantină: considerat un bun comun, textul originar a avut de suportat atât de numeroase intervenţii încât manuscrisele existente se constituie în aproape tot atîtea variante. Varianta de tip creştin, antebizantină (cunoscută sub denumirea de *varianta I*) numără mai mult de 25 de manuscrise, din care cel mai vechi este *codicele* 397 din Biblioteca Pierpont Morgan, New York (aflat anterior la Grottaferrata), datat între secolele al X-lea – al XI-lea. Gruparea de subvariante I se ordonează în patru tipuri, între ele existând totuşi diferenţe destul de marcate. (*apud* BECK: 75) În secolul al XI-lea conform lui E. Perry[25], ia naştere o nouă prelucrare ce va constitui punctul de plecare pentru o a doua serie de subvariante ce au în comun faptul că sunt omise pietrele şi plantele, iar în locul lor se introduc alte feluri de animale; ceea ce le conferă un caracter distinct. Lucrarea e cunoscută sub numele de *varianta bizantină* (sau *II*). Între cele mai importante manuscrise ale acesteia se distinge unul datând din sec. al XIII-lea. O nouă grupare, aşa numita *a lui Pseudo Vasilios* – în onoarea, posibil, a Sf. Vasile cel Mare, important părinte al bisericii – e datată în sec. al XVII-lea şi este de provenienţă, cel mai probabil, athonită. O a patra serie de subvariante e cunoscută ca *gruparea italiană*, din care cel mai reprezentativ este un manuscris din secolul al XIII-lea. Răspândirea *Fiziologului* grecesc în literaturile medievale europene şi micrasiatice a fost foarte pronunţată. Cea mai influentă s-a dovedit a fi *varianta I*, *prebizantină*, pe care se sprijină traducerile/prelucrările din Occident, denumite *Bestiaria*. Iniţial, acestea se elaborează în limba latină (cea mai veche datând din secolul al V-lea), ulterior în limbile naţionale.

---

[23] Întâia ediţie grecească a cărţii ieşise de sub teasc în 1529, la Veneţia, în tipografia familiei da Sabio (în epocă aparţinând lui Gioanni Antonio da Sabio & Fratelli). (*apud* GASTER, 1983: 94)

[24] Ilarion Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, I, Sibiu, 1889, p. 22-29 (*apud* CHIT-SIM, II: 278).

---

[25] B. E. Perry, Review of *Physiologus* by F. Sbordone in *The American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 4. (1937), p. 488-496 (*apud* BECK: 75).

Cu acelaşi punct de plecare se constituie variantele anatolitice – siriacă, armeană, georgiană, etiopiană. *Fiziologul* românesc precum şi cele din limbile slave provin direct din *varianta a II-a, bizantină.* (*apud* BECK: 75)

Pătrunsă în literatura română ca traducere, cartea aceasta a fost cunoscută celor din vechime sub titlul *Cuvânt de smerita Înţelepciune.* Împreună *cu Albinuşa, Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul sau Teodosie, Archirie şi Anadan*, e parte componentă în polipticul ce fondează literatura didactică de limbă română. Pe teritoriu cultural românesc *Fiziologul* s-a dezvoltat în două tipuri: unul ar îngloba ms.1436 de la 1695 (BAR) publicat de Margareta Mociorniţă în 1934. (MOCIORNIŢĂ: 83-101) Celălalt tip se exemplifică prin scrierile editate de Moses Gaster la 1886 (ms. 1151, BAR) (GASTER, 1886: 273-304) şi C. N. Mateescu, în 1914 (MATEESCU: 40 şi urm.) (după un manuscris copiat de dascălul Nicolae Duma la 1774, în Şchei, Braşov; astăzi pierdut), precum şi de restul manuscriselor aflate în BAR.

Manuscrisele româneşti din *Fiziolog* aflate în fondul BAR sunt, în ordinea vechimii, următoarele: – 1436 (de la 1695, descoperit şi comunicat de Margareta Mociorniţă în 1934: textul, copiat de Costea Dascălul din Şchei, conţine, pe lângă cuvintele *din Floarea darurilor* şi alte secvenţe din cărţi populare, un foarte scurt fragment din *Fiziolog*, câteva pilde); – 2513 (datat puţin după 1700, cu un *Fiziolog* mai bogat decât acela din ms. 1436; este o copie făcută de ieromonahul Serafim de la mânastirea Bistriţa, Oltenia, aşezată lângă alte fragmente de cărţi populare); – 1151 (din 1777, în editarea lui Moses Gaster; copie întocmită de Andonachi Berheceanu, moldovean trăitor în Bucureşti, fiu lui Ioan Crucescu şi slujbaş – ciubucciu – în casa clucerului Manolachi Basarab); – 2100 (din 1785, unde protopopul Ion de la Târgu Jiu reproduce, cu mici modificari, *Fiziologul* bistriţean al lui Serafim); – 3275 (din 1799, copiat în Muntenia de Ioniţă Dascălul, mai amplu în conţinut); – 1282 (din 1801 – 1806, localizat, de către C. Velculescu, cu aproximaţie în Banat); – 3590 (din 1808; care, la rândul său, reia – din nou cu modificări – textul *Fiziologului* bistriţean, copiat şi la 1785; e strădania ieromonahului Ioachim Bărbătescu – călugăr la aceeaşi mânăstire Bistriţa – acelaşi care copiază *Varlaam şi Ioasaf* şi dă cea mai veche transcriere păstrată după traducerea românească a lucrării lui Guido delle Colonne – *Historia destructionis Troiae*); – 2158 şi 938 (ambele din 1810; primul din Turcheş – Săcele, Braşov, al doilea din Muntenia) şi 5299 (din 1837)[26]. Descoperite nu în ordinea vechimii lor, manuscrisele româneşti cuprind traduceri/ copii fragmentare ale cărţii. În mai multe dintre ele, lucrarea de simbolică a *Fiziologului* apare în asociere cu alte scrieri populare, de varii caractere tematice. Trebuie semnalat însă că traducătorii/ copiştii o aşează în compania altor cărţi, apropiate ca profil, în încercarea evidentă de a alcătui opuri de tendinţă moralizatoare, religios-didactică. În ms. 1436 (1695), fragmente din cartea *Fiziologului* stau în vecinătatea unor secvenţe din *Floarea darurilor*; tot aici, Costea Dascălul inserează *Esopia* şi *Istoria lui Sindipa*. La 1777, Andonachi Brehceanu copiază şi el *Esopia* lângă *Fiziolog* şi, semnificativ, lângă *Archirie şi Anadan* (ms. 1151).

Varlaam şi Ioasaf: Scriere de orientare sapienţială, cartea lui *Varlaam şi Ioasaf* deţine şi ea unul din primele locuri în concertul cărţilor populare europene. Punctul de pornire în elaborarea acestei istorii este o legendă indică despre Budha (pliindu-se pe vechea tradiţie a lui Bodhisattva), legendă care, ieşind din spaţiul său matcă, traversează mai întâi lumea arabă (unde numele *Bodhisattva* se corupe în *Judasaf*). În secolul al X-lea se ştiu trei redacţii, din care cea mai cunoscută este *Kitab Bilawar wa-Yudasaf*. Trecând în Peninsula Iberică odată cu cuceritorii arabi, pe la 1220 aceasta se traduce în ebraică.

Nu se cunoaşte cum prototipul redacţiei greceşti ajunge la marginea lumii elenistice, unde va deveni cunoscut cercurilor maniheiste. În titlu se menţionează originea non-grecească a cărţii, provenienţa ei „ἔκ τὴ ενδότερὰ τῶν Αἰθιοπῶν χώρα τὴ Ινδών λεγόμενη – *din ţara Etiopiei zisa şi India, de unde a fost adusă în Oraşul Sfânt – Ierusalim*. În literatura bizantină, (de unde, prin intermediu slav, ajunge sa fie tradusă şi în limba română la 1648), îşi face apariţia ca roman despre cei doi înţelepţi, autocaracterizându-se în subtitlu *Istorie folositoare sufletului*. Faptul că se constituie într-un encomion al creştinismului şi cu deosebire al vieţii monahale, fără a modifica structura fundamentală a naraţiunii-bază, conduce la concluzia că autorul este, fără doar şi poate, un călugăr, care o preia şi o modifică în conformitate cu convingerile, idealurile şi scopurile sale monastice. După însemnările ce se prezintă pe relativ două treimi din cele aproximativ 140 de manuscrise greceşti cunoscute, el este călugărul Ioan de la Mânastirea Sfântului Sava, din apropiere de Ierusalim. (BECK: 81) În timp, după multe controverse filologice, el a ajuns să fie identificat în persoana sfântului Ioan Damaschinul, trăitor în secolul al VIII-lea d.Chr. (MAZILU, 1981: 37); poziţie susţinută cu argumentul că scriitorul cunoaşte perfect limba greacă şi tipicul ortodox, foloseşte izvoare uitate de mult timp. Se adaugă amprenta sa spirituală şi stilistică (BECK: 81). Materialul avut la dispoziţie se vede a fi fost scheletul unei tradiţii adaptate la creştinism, redată în arabă de presupuşi pelerini la Ierusalim, şi pe care el o prelucrează liber mai apoi.

---

[26] Pentru o abordare mai pe larg, vezi VELC, 1984: 110-116.

O altă ipoteză, avansată mai nou de cerecetarea filologică a textului, îl propune ca autor pe gruzinul Euthymios, trăitor în a doua jumătate a secolului al X-lea (moare la 1028), fiul lui Ioan – întemeietorul mânăstirii ivirilor de la Muntele Athos. Călugăr, Euthymios preia îndatoririle tatălui sau şi devine egumen al aşezamântului, după moartea aceluia. Noua teorie, ce se pare că o concurează pe cea veche, se sprijină pe adnotările din trei manuscrise; Becker menţionează ms. *Paris*, *gr.1771*, (sec. al XV-lea), *Marciana gr.VII*, *26* (sec. al XII-lea), *Neapolitana VIII B 10* (sec. al XIV-lea, în limba latină) (*Idem* BECK: 82), manuscrise care precizează, respectiv:

a) pe un Εὐθύμιος ca traducător al cărţii din αἰθιοπικά în ἐλληνικά,

b) pe un Ιωάννης de la Mânăstirea Sfântului Sava ca μετενεχθείς (prelucrător/ traducător) dar revine mai jos cu informaţia că textul s-a tradus (μεταφράσθεισα) din ἰβιρικά în ἐλληνικά - ὕπέρ Εὐθυμίου, care s-ar traduce „de către Euthymios”,

c) unde traducătorul latin arată în prolog că opera este *deducta per venerabilem monachum monasterii sancti Sabae... translata in Eolico per Eufinium sanctum virum.*

Însă tot Hans Georg Beck aduce contraargumente în sprijinul paternităţii lui Ioan Damaschinul: traducerea latină se produce la 1048/49, Euthymios e numit *Abasco genere*, nici nu se pomeneşte despre o traducere gruzină, dimpotrivă, se accentuează că lucrarea s-a transpus *ex indico*, expresia *ὕπέρ Εὐθυμίου* din manuscrisul marcian are sensul 'pentru Euthymios' şi nu 'de către Euthymios' şi, în fine, întreaga tradiţie latină îi atribuie opera Damaschinului. Mai mult, cele două manuscrise de la Athos (unde *Varlaam...* era foarte răspândit şi iubit, în special în Mânăstirea Ivirilor) nu păstrează memoria nici unui Euthymios traducător. În secolul al XIII-lea existau deja trei redacţii latineşti (una prescurtată, introdusă în *Speculum historiale* a lui Vincentius de Beauvais (Bellovacensis), sau de Iacobus a Voragine în *Legenda aurea*, deja din sec. al X-lea) şi una provensală, foarte apreciată la albigenzi, care întrevedeau în ea un substrat maniheic. Tot în acelaşi secol, cu aproximaţie la 1220, Rudolf von Ems îmbogăţeşte literatura germană cu un *Barlaam und Josaphat*. Puţin după aceasta, urmează o traducere şi în norvegiană. (*idem* BECK: 84) Traduceri de limba latină intră şi în scrieri ulterioare, ca de pildă, în *Vieţile sfinţilor* (ediţia 1566, Roma), ori în *Vieţile*… tipărite de Rosweydius în 1628. În *Gesta romanorum* apar în bună parte parabolele, făcând carieră în întrega Europă, mai cu seamă prin nuveliştii medievali, care le preiau şi le transpun în scrierile proprii. *Cartea lui Varlaam şi Ioasaf* cunoaşte prelucrări timpurii şi în limba arabă şi apoi, din aceasta în ebraică. M. Gaster menţionează existenţa unui manuscris în limba etiopiană, datat 1690, aflat în posesia lui d'Abbadie şi intitulat *Barlaam et Ioasif*.

Opera cunoaşte o mare răspândire în epoca bizantină, din care s-au păstrat 140 de manuscrise. Textul grecesc s-a tradus în slavonă, fapt care a dus la răspândirea lui în toată aria slav-orientală: Serbia, Bulgaria, Rusia. Manuscrisul slavon cel mai vechi datează din 1518. Prin filiera astfel deschisă, cartea despre înţeleptul Varlaam pătrunde şi în spaţiul literar românesc, iniţial în copii slavoneşti (din care

Neagoe Basarab preia una în *Învățăturile...* sale), apoi în traducere. Unul dintre tălmaci este Udrişte Năsturel, care o va transpune în întregimea ei, din slavonă, la 1648. Ioachim Bărbătescu, schevrofilax la mânastirea Bistriţa olteană, acelaşi care ne lasă o copie fragmentară, din 1808, a *Fiziologului*, face o transcriere după Udrişte Năsturel. O altă copie (datată 1818) a aceleiaşi traduceri a deţinut-o Eminescu.[27] Tot M. Gaster mai semnalează existenţa unei alte prelucrări româneşti, la Biblioteca Imperială din Viena (Gaster, 1983: 31), „scrisă mai mult din punctul de vedere estetic”, şi datorată unui Vasile Boţulescu, traducătorul ei în italiană, la 1764, pe când „se afla în închisoare la Milan”. (*Ibidem* Gaster, 1983) Biblioteca Academiei deţine textul cărţii lui Varlaam în mai multe manuscrise: 588, 2470 (sec. al XVII-lea), 1397, 2458,1629 (din 1756), 2577 (1781), 2510 (1784), 9 (1786); 63 (fără dată); 418 (aprox. 1807), 1590 (1809), 475 (1852), 2008 (tot din sec. al XIX-lea); N. Cartojan (Cartojan, 1980: 310) mai menţionează ms. 1491 (aflat la Biblioteca Mitropolitană din Sibiu, datat 1714), şi o copie din 1814, în posesia lui Eminescu, semnalată de M. Gaster la 1883, în *Literatura populară română*.

Esopia – Viiaţa şi pildele prea Înţeleptului Esop. În privinţa cărţii lui Esop, trebuie specificată existenţa paralelă a unei *Vieţi*... a înţeleptului şi a unei colecţii de întâmplări care îl au ca erou central, aşa numiţii *Τοῦ Αἰσώπου μῦθοι* – în titlul grecesc, cărţi distincte, care au circulat separat ori împreună, dar provenind din izvoare diferite. Debutul celei mai vechi din redacţiile Vieţii... poate fi căutat până în secolul al II-lea d. Chr., în aşa numitul text G, în zona Deltei Nilului, regiune a Egiptului elenistic, în general ostilă educaţiei de tip grecesc. Fapt cu consecinţe imediate asupra conţinutului, întrucât imaginea construită aici înţeleptului sclav frigian diferă foarte mult de icoana pe care educaţia elenistică a epocii o instaurase ca tradiţie; Esop apare ca un individ burlesc, cu maniere şocante, ale cărui farse groase constituiau de bună seamă deliciul unui public larg; dar care au deranjat cu siguranţă o altă categorie de receptori, întrucât în decursul secolului al IV-lea apare o *Vita purgata* (textul W), cerută de anumite cercuri idololatre (BECK: 70), un fel de variantă ad usum Delphini care să nu contravină tradiţiei legendelor. Din concurenţa celor două, a câştigat prima Viaţă…, înlăturând-o total din circulaţie pe ultima.

---

[27] Eminescu a avut în posesia sa mai multe cărţi populare româneşti în manuscris, pe care, după încetarea sa din viaţă, le-a achiziţionat Moses Gaster.

Se mai vorbeşte de existenţa unei alte cărţi populare a lui Esop, precreştine, scrisă în dialect ionic. (CARTOJAN, 1980: 310) *Vieţile* amintite nu au nici o legătură cu aceasta din urmă, însă, la rândul lor s-au constituit în cărţi populare savuroase care „ne permit să ne imaginăm un public ce se distra cu glumele grosolane şi cu dispoziţia copioasă, şi nu permitea să-i fie mutilaţi eroii de nici o idee de înaltă cultura grecească”. (*ibidem*) O primă prelucrare cultă a cărţii o face, pe la 1300, filologul bizantin Maximos Planoudes.

Miturile lui Esop apar în numeroase colecţii ale cărturarilor bizantini, colecţii întratât de numeroase şi de diverse, încât problema capătă aspecte aproape folclorice şi impune concluzia că „niciodată nu a existat o ediţie definitivă a acestor legende sau, oricum, nici una nu a fost recunoscută generalmente ca definitivă şi ca provenind direct din „condeiul” lui Esop”. (*ibidem*) Dintre acestea se impun trei: aşa numita *Augustana* (operă care îşi face apariţia în secolul al X--lea, deşi există opinii că ar fi cu mult anterioară, din cel de-al III-lea secol d.Chr.) păstrată în codicele *Monaco 564* din secolul al XIII-lea; pare a fi nu numai cea mai veche, ci şi cea mai bună; a doua datează din secolul al XIV-lea (codicele *Vindobona. historia graeca 130*) (*idem*: 71); a treia, o colecţie bizantină tipică – *Accursiana*, este editată întâia oară de Bonus Accursius la 1479 şi prezintă în plus *Viaţa*... care se atribuie lui Planoudes. Prima tipărire separată a „miturilor” se face mai târziu, la Veneţia, în 1543 – *Αἰσώπου Μῦθοι* – în tipografia *Gioanni Antonio & Pietro, fratelli di Nicolini da Sabio* – aceeaşi familie de tipografi la care, cu 14 ani înainte, apăreau *Ἄνθος των χαρίτων* şi o prelucrare în versuri a romanului lui Alexandru.

Esopia apare în Ţările Române în secolul al XVIII-lea, paralel tradusă din limbile greacă şi rusă. Cartea despre înţeleptul sclav din Frigia are şi pe teritoriu românesc aceeaşi capacitate de seducţie, fapt confirmat de numărul relativ mare al manuscriselor păstrate şi al ediţiilor cunoscute. Se cere menţionat faptul că, la fel ca şi în cazul altor cărţi de înţelepciune, ea apare legată în „caiete” împreună cu alte lucrări de caracter instructiv, pedagogic. În biblioteca întemeiată de Nicolae Mavrocordat la mânastirea Văcăreşti se afla şi o *Esopie – Αἰσώπου και ἑτέρων μῦθοι*, ediţie veneţiană de la 1709, precum şi o alta londoneză, datată 1682. Cel mai vechi manuscris românesc păstrat datează cu aproximaţie de la 1703 şi se află la Biblioteca Academiei Române. Numărul total al ediţiilor româneşti cu textul *Esopiei* este de 23, iar cel de manuscrise de 22 (1867 – din 1717; 1318 – 1794; 1207, 1214 şi 1151 toate fără dată exactă, din secolul al XVIII-lea, conţinând numai pildele; 1436 – 1703; 1067 – 1779; 3195 – 1783; 3355 – datat din sec. al XVIII-lea – conţin numai viaţa lui Esop. Iar ms. 2456 -1721; 2088 – 1795; 65 – 1799; 3372 şi 3390 din secolul al XVIII-lea – cuprind *Viaţa*... şi *Pildele* împreună).

Archirie şi Anadan – Povestea lui Archirie filosofulu când îl învăţa pe nepotul său Anadan carte. În secolul al XVII-lea, în spaţiul bizantin circulă cărţi cu finalitate didactică: *Învăţăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său Leon* sau *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul sau Teodosie*. Ele fac loc, în aceeaşi familie tematică, *Poveştii lui Archirie*.... Li se adaugă *Fiore di virtu*. Povestea lui *Archirie filosofulu când îl învăţa pe nepotul său Anadan carte* este un roman original, cu vechime din veacul al VI-lea î.Chr. (*apud* CARTOJAN, 1974, I: 320-321), sau chiar al VII-lea (*ibidem*). Până la descoperirile de la Elefantina, la începutul secolului nostru, originea acestei cărţi a fost în exces disputată, iar cele două teorii care pledau una în favoarea originii ebraice, cealaltă pentru aceea grecească – întratât de egale în argumentări, încât multă vreme a fost grea, dacă nu imposibilă stabilirea unei concluzii. S-a dovedit că lucrarea e scrisă în Orient, în limba aramaică (*idem* : 18), de unde s-a tradus în mai multe limbi orientale: siriaca, araba (unde circula sub titlul *Kalilah wa Dimnah*), armeana, etiopiana sau în limbile est-europene: limbile slave, româna.

Cartea îşi trage sorgintea din legendele solomonice, prima redactare îmbrăcând un aspect de sistem de norme etice, al căror material e de origine babiloniană – într-o formă ce se sprijină pe o subţire tramă literară. Moses Gaster e de părere că povestea ajunge în Bizanţ, unde, datorită specificului său sapienţial, influenţează în mod pronunţat *Viaţa*... fabuloasă a lui Esop atribuită lui Planudes. (GASTER, 1983: 75) Tot el arăta însă că o prelucrare grecească nu se descoperise încă până la 1883, când îşi scria *Literatura populară*.... (*idem*: 74) Din Occident e absentă *Povestea lui Archirie*... Argumentând cu aceasta, I.C. Chiţimia respinge posibilitatea existenţei unei versiuni greceşti (bizantine), pe care o afirmase Gaster. Literatura bizantină cunoaşte însă o evoluţie înfloritoare a cărţii populare *Στεφανίτη καὶ Ιχνιλάτὴ – Stefanit şi Inhilat* cum a fost cunoscută la noi (cu metateza h/n), şi aceasta o prelucrare a cărţii arabe *Kalilah va Dimnah*. Originea ei îndepărtată se revendică din *Pantchatantra* indică, din al cărei conţinut moralist şi exemplar se alege aria comună cărţilor lui *Archirie*... şi *Stefanit*...

După cum arată C. Ciuchindel, în secolul al XI-lea, romanul se traduce în slava veche din limba siriană (CIUCHINDEL: 19) sau din armeană, conform lui I. C. Chiţimia (CHIT-SIM, I: 307), în sudul Bulgariei sau în Macedonia. La începutul secolului al XVII-lea, se face traducerea din slavă în română. În Biblioteca Academiei se afla ms. 577, conţinând *Povestea lui Archirie*... şi datat 1708. Este cea mai veche traducere cunoscută a cărţii în limba română. C. Ciuchindel amendează opinia lui N. Cartojan, conform căreia întâietatea vechimii o deţine ms. 1867, copiat de preotul (sau dascălul) Petre la 1717 pentru logofătul Staicu – opinie îmbrăţişată şi de I. C. Chiţimia (*ibidem* CHIT-SIM, I: 307). La 1866, Timotei Cipariu arată că a avut în mâini un manuscris cuprinzând un fragment al *Poveştii lui Archirie*...: „Z.z. msu transilvanu în 8o, remasu de la strămosiu mieu, scrisorie mai cadrată, pre chertia pergamenă cuprendiendu: a) *Rogationi pre dilele septemanei* folia 14, b) *Istoriie lui Archirie*, folia 13, ambe necomplete" (*cf.* CIUCHINDEL: 105) Faptul se susţine şi prin menţiunea lui M. Gaster: „...noi recunoaştem în *Istoria lui Archirie* ce o posedă d. Cipariu într-un manuscript din sec. al XVII-lea, pe *Archir şi Anadam* (GASTER, *loc. cit.*: 75). Gaster însuşi deţinea un manuscris din 1784, *intitulat Istoria lui Sanagrid Împarat ci stapânea Ţara*

Dorului. Cel mai nou, ms. 4252, datează din 1839. Numărul total al manuscriselor românești care conțin textul *Poveștii lui Archirie...* se ridică la 45 (CIUCHINDEL: 82) (în majoritate aflate la BAR), iar cel al edițiilor la 13.

*

Hronografele. În paralel cu marile lucrări istorice bizantine, ale unor Ioan Cantacuzinos, Ana Comnena, Procopios ori Mihail Psellos, apar cărți istorice de popularizare – hronografele. Acestea, breviare de istorie universală în expresie accesibilă, își au începutul în veacul al VI-lea, odată cu scrierile lui Ioan Malalas. Prima etapă de înflorire a genului durează până în veacul al VII-lea, urmând ca, după o perioadă de eclipsă, el să revină în secolul al IX-lea prin Gheorghe Hamartolos [‘păcătosul’]. Punctul corifeic al ascensiunii lor e atins însă abia în cel de-al XII-lea secol, odată cu hronograful în versuri al lui Constantinos Manasses. Genul continuă să aibă succes până în perioada neoelenă, ajungând la Dorothei de Monembasia și Matei Cigalas, care datorează mult lui Manasses. Valoarea acestor scrieri e accentuată de legendele religioase apocrife pe care le cuprind pe lângă prezentarea evenimentului propriu-zis istoric.

Prelucrat în limba slavonă, *Hronograful* lui Manasses intră în literatura noastră relativ devreme, încă în secolul al XVI-lea – și indirect, datorită istoriografilor Macarie și Azarie. Ei inserează în cronicile moldovenești imagini preluate de la maestrul grec și îi copiază stilul. O ediție grecească din 1616 a lucrării era înscrisă în cataloagele bibliografice ale mânastirii Văcărești, aflate în biblioteca fondată de Nicolae Mavrocordat. Prin călugărul oltean Mihail Moxa (care traduce din slavonă mai multe pasaje), opera lui Manasses își face o apariție parțială în veșmânt românesc, la 1620. B. P. Hasdeu reproduce, de asemenea, un fragment în *Cuvente den batrâni*. (HASDEU, 1983: 351-399)[28]

Alte două hronografe cunoscute la noi aparțin lui Dorothei, mitropolit al Monembasiei trăitor în secolul al XV-lea și, respectiv, cretanului Matei Cigalas – paroh, în 1630, la biserica ortodoxă a puternicei comunităţi greceşti din Veneţia. În literatura română aceste două opuri generează, fiecare în parte, câte o amplă serie de traduceri şi prelucrări de mare succes la lectură, având în vedere numărul manuscriselor ce ni s-au păstrat şi datările la redactare – ce depăşesc secolul al XVIII-lea. Astfel că, din raţiuni genetice, materialele conservate au fost clasate în două categorii: *Dorothei* şi *Cigala*, după prototipuri.

---

[28] În ediția princeps, în vol. I, 1878, p. 352-353.

Hronograful lui Dorothei este o parafrazare în limba neogrecească populară – *δημοτική*, demotica – a lucrării mai vechi a lui Manasses, amplificată cu pasaje din mai mulţi autori, între care Theofanes şi Kedrenos. Cartea vede întâia oară lumina tiparului în cetatea Lagunei la 1631, cu titlul *Βιβλίον ἱστορικόν περιέχον ἐν συνόψει διάφορους καὶ ἐξόχους ἱστορίαις* (*Carte istorică cuprinzând în rezumat diferite şi importante istorii*), în tipografia lui Nikólaos Glýkis. Cronica e adusă în Moldova şi copiată pe cheltuiala lui Apostol (Zotu) Tzigara, pribeag pe pământurile româneşti, spătar la curtea Moldovei şi ginere domnului Petru Şchiopul. Traducerea românească ar fi aparţinut, după Gaster, unui Nicolae sin Mihalache ori lui Ion Buburuzăi; ulterior, N. Cartojan a arătat că este vorba de strădania lui Grigore dascălul Buză (trăitor prin veacul al XVIII-lea), după cum apare menţionat pe anumite manuscrise ale traducerii (ca de ex. ms. 938, din BAR) (*apud* CARTOJAN, 1974, II: 36) *Adunarea istoriilor de la începutul lumii, până la împărăţiia lui Constantin Paleologul... scoasă după grecie pă limba rumânească de Grigorie dascălul Buză, iar acum s-au scris după aceia, asemenea, din cuvânt în cuvânt... la anii... 1799 ghenarie 5.* (*ibidem*)

Hronograful lui Cigala – *Νἐα σύνοψις διάφορῶν ἱστορίων*... (*Nou compendiu de diferite istorii /... /adunate din multe cărţi istorice şi traduse în limba populară de către Matei Cigala din Cipru*) îşi afla întâia editare la 1637 (ms.116, *apud* BIANU, 1907: 265-271), în aceeaşi imprimerie veneţiană – ἐνὲτισιν – a grecului Glykis. Şi acesta porneşte de la cronica lui Manasses, căreia îi adaugă fragmente din Dorothei şi din Kedrenos. Hronograful de tip *Cigala* este cel mai bine reprezentat la noi, având în vedere numărul de manuscrise păstrate. N. Cartojan menţionează (Cartojan, 1974, II: 36) că, din fondul de carte al BAR, cel mai vechi – o copie făcută „cu cheltuiala lui Ion Iordachie Cantacuzino sinu lui Toader Iordache, vel vistiernic”, de către Gavriil Diac ot Bălţăteşti – e datat 1689. Lucrarea lui Cigala s-a tradus în româneşte la jumătatea secolului al XVII-lea, cu titlul *Strângere nooă să chiamă cartea aceasta întru care sînt scrisă multe istorii luate şi adunate de întru multe cărţi...*, iar tălmaciul îşi adaugă numele „Scrisă de mine... plecatul tuturor Pătraşco Danovici ce am fost odată supt vlastiia luminatei şi blagocistivei domniei Moldovei logofăt al treilea şi grămătic de scrisoare grecească...”.

În ediţia din 1963 a *Cărţilor Populare...*, Dan Simonescu face loc unor *Povestiri din hronografe*, selectate – pe criteriul popularitaţii – din cronici de tipul Cigala-Danovici (ms. 86 şi 4793), mult mai gustat de cititorul de carte român. Manuscrisele hronografelor de redacţie românească se află în majoritate la Biblioteca Academiei Române. Din secolul al XVII-lea s-au păstrat ms. 3517, fără specificarea datei şi ms. 86, din 23 iunie 1689, o copie a primului. Un alt manuscris românesc se conservă sub nr. 5, în biblioteca Muzeului Princiar din Sigmaringen, fiind datat 10 decembrie 1678. Tot Dan Simonescu mai semnalează existenţa la BAR a încă aproximativ 23 de alte variante (Simonescu: 92).

Istoria Troadei. Ca şi alte elemente de legendă, cetatea troiană a trecut în literatură, fie aceasta din urmă vădit istorică ori beletristică. Relatările cele mai vechi despre oraşul cucerit de ahei sunt consemnate în textul cronicarului bizantin Dictys. Dar existenţa chiar a acestui personaj a fost mult timp pusă la îndoială. N. Iorga menţionează existenţa unui Dictys în limba latină, intitulat *Septimius*. În Egipt exista un fragment grecesc, datat în secolul al III-lea (prima jumătate), care prezintă 7 capitole corespunzătoare cu 7 capitole din cartea a IV-a din *Septimius* (Iorga, 1928: 27). În concluzie, se poate afirma cu certitudine că Dictys a existat într-adevăr, ca grec şi, după toate indiciile, a fost cretan. Începând cu secolul al VIII-lea, scrierea lui trece în hronografele oficiale bizantine, printr-o convenabilă coincidenţă cu ideologia dominantă pe moment – Bizanţul triumfător împotriva Orientului, întrucât Dictys îi înfăţişa pe greci biruitori asupra Troiei. Inserarea în hronografe îi favorizează o raspândire ulterioară sigură şi rapidă în întreg spaţiul european, prin intermediul traducerilor care nu întârzie să se producă. În Occident, Istoria Troadei – iniţial parte componentă a Hronografelor, de care, într-o fază mai târzie se va separa – nu traversează alte etape decât celelalte scrieri: trece, la rându-i, prin forma specific apuseană de poem cavaleresc în versuri, conformându-se modei timpului.

Povestiri despre istoria cetaţii şi a războaielor troiene, iniţial componente ale hronografelor bizantine, îşi fac intrarea în spaţiul românesc odată cu acestea, în secolul al XVII-lea. Astfel, în literatura română se păstrează, conform lui N. Iorga (IORGA, 1928: 30), trei forme de *Dictys*: a) *Petru Danovici*; b) *Ioan dascălul Buză* (secolul al XVII-lea, după N. Cartojan); c) *Mihail Moxa* (sfârşitul secolului al XVI-lea). Paralel, se repetă un fenomen relativ frecvent în literaturile populare: episodul *Troia* se desprinde din corpusul originar, unde îşi are aşezarea sa cronologică firească şi îşi deschide un itinerar literar propriu. (Identic se petrec lucrurile cu istoria *Ghenovevei* şi cu a lui *Sindipa*.) În literatura noastră, opera distinctă capătă numele de *Istoria Troadei*. Biblioteca Academiei Române deţine manuscrise conţinând cartea în fiecare din aceste două ipostaze. Dintre variantele independente, Dan Simonescu semnalează zece manuscrise (63, 273, 1601, 1702, 4104, 1264, 1361, 1751, 1785, 3399).

Până la intrarea acestei cărţi în literatura românească veche, în afară de calea bizantină, se deschide calea occidentală: tot BAR deţine, în ms. 2183, semnalat de N. Cartojan (CARTOJAN, 1980: 14), o variantă cu ascendenţă directă din *Le Roman de Troie*, epopeea medievală din secolul al XII-lea (aproximativ 1165) aparţinând lui Benoît de Sainte-Maure, prelucrată apoi în italiană de către Guido delle Colonne (1257-1280) (lucrări din care descendentul aflător la Bucureşti păstrează urme vizibile, chiar dacă e de presupus existenţa probabilă a încă unui text intermediar). Copia o face Ioachim Bărbătescu, schevrofilaxul de la mânastirea olteană Bistriţa, acelaşi care ne lăsa un *Fiziolog* fragmentar şi o transcriere după *Varlaam şi*

Ioasaf. Tot Dan Simonescu conchide ca varianta vestică nu a avut răsunet la noi, având în vedere faptul că s-a păstrat un unic manuscris. Pentru *Istoria Troadei*, Iorga nu admite un original grec ca stând la baza traducerii româneşti.

Întrebări şi răspunsuri. O carte sapienţial-didactică de tip culegere, în termenul propus de I. C. Chiţimia, cu o circulaţie foarte întinsă la noi, *Întrebări şi răspunsuri*, lucrare ce s-a bucurat de o bună cunoaştere nu numai în mediul monastic (pentru care fusese conceput prototipul său athonit), ci şi laic, fapt atestat de numeroase elemente ce trec din conţinutul ei în folclor. Biblioteca Academiei Române deţine peste douăzeci de manuscrise. Redacţia iniţială aparţine literaturii eclesiastice bizantine; cel mai vechi manuscris ce ne-a parvenit este opera călugărului Lambros, trăitor la Athos în veacul al XI-lea şi se păstrează în bibliotecile athonite. Alte redacţii manuscrise greceşti se află în biblioteci din Berlin şi Viena, sub diferite titluri: *Ἐρωταποκρίσεις τοῦ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ τοῦ Γρηγωρίου τοῦ Θεολόγου*, *Ἐρωτήσεις ἐκ τῆς παλαιάς*, *Ἐρωτήσεις καὶ Ἀποκρίσεις*.

Din Bizanţ, cartea se răspândeşte în Apus, unde e tradusă în latineşte ca *Joca Monachorum* (a căror cea mai veche redacţie datează din secolul al XII-lea, găsindu-se la biblioteca din Schlesstadt). Trece apoi în literaturile franceză (încă din veacul al XII-lea), italiană, spaniolă, apoi în literatura engleză şi în cele germanice. Direcţia de răspândire orientală e reprezentată de variantele slave: *Vaprosy i otvety* (*Întrebări şi răspunsuri*) şi *Protlakovanije* [‘*Tâlcuiri*’, ‘*Tălmaciri*’]. După toate aparenţele, în literatura noastră lucrarea intră prin traduceri din variantele slavone, titlurile redacţiilor româneşti fiind mai mult sau mai puţin apropiate unele de altele: *Întrebări şi răspunsuri*, *Întrebări filosofeşti de la Adam şi de la Hristos şi răspunsurile*, *Întrebări pentru zidirea lui Adam*, *Întrebările Sfântului Vasilie şi cu Grigorie Bogoslovul*, *Întrebări şi răspunsuri filosofeşti când s-au întrebat Împăratul Leon cu dascălii şi cu filosofii*. Cea mai veche redacţie românească păstrată a *Întrebărilor*... datează din 1748 şi se află în Biblioteca Academiei Române.

*

Romanele populare: Romanul a luat naştere în epoca de decadenţă a culturii clasice greceşti, cel mai probabil din specia folclorică a basmului, cu care are numeroase aspecte în comun, dar de care îl deosebesc elemente tot atât de numeroase. Antichitatea târzie e aceea căreia i se datorează o bună parte dintre aceste opere de ficţiune. N. Cartojan precizează că:

> Deşi în germene era cuprins în unele episoade din poemele homerice, în idila din perioada alexandrină, în poveştile milesiane sau în miturile alegorice plăsmuite de filozofii greci, pentru a expune în forma plăcută a ficţiunii o doctrină metafizică sau morală, totuşi, ca gen literar de sine stătător, romanul nu s-a constituit decât la începutul erei creştine. (CARTOJAN, 1980: 14)

Nota lui N. Cartojan se constituie însă în cauză eficientă pentru o nouă observaţie. Trebuie să operăm o distincţie între romanul antic – ca prilej ficţional pentru o doctrină metafizică şi romanul – prilej de literatură sub masca unei doctrine morale. Întrucât acest produs epic al Antichităţii se arată diferit în cele două epoci pe care le trăieşte, epoci delimitate de intervenţia creştinismului în istorie. Apariţia noii religii şi mai ales felul în care de nenumărate ori ea a fost susţinută – într-un spirit cu totul străin de dogma esenţială – a dat o lovitură cumplită şi cvasigenerală artei antice, iar pierderile datorate atacului fără control al fanaticilor au fost de multe ori irecuperabile. Sculpturi, picturi, opere de arhitectură sunt distruse cu pioasă furie – ca fiind închinate idolilor şi, prin urmare, sataneşti. Izbucnirea acestui tip de creştinism în lumea greco-latină a secolului al IV-lea are consecinţe pe care exegeţii nu le-au putut asemăna decât (cum se exprimă Henry Tonnet în al 3-lea capitol, *Το μυϑιστορηματικο ειδος στη βυζαντινη εποχη* (*Genul romanesc în epoca bizantină*) al *Istoríei...* sale) cu „năvala comunismului ori a Islamului în anumite ţări". (TONNET ISTORÍA: 3:1) Numai o asemenea comparaţie poate da o idee despre schimbările culturale care se vor petrece în consecinţă.

Urmările apar cu grăbire şi în literatură. În etapa precreştină a romanului idealul estetic domina, iar idealizarea personajului se făcea din necesitatea metafizică a identificarii lui cu o *operă frumoasă*. Acestei prime vârste i se opune ulterior o eră ce va impune, în numele şi nu în spiritul Nazarineanului, de multe ori cu violenţă, o morală nouă. Începând de acum, romanele antice sunt considerate drept frivolităţi, lucrări împotriva oricărei etici, vulgare, „numai şi numai pentru că este vorba despre Afrodita şi despre Eros, fiul ei", „sunt idololatrice şi îndeamnă la păcatul cărnii". (*ibidem* (TONNET ISTORÍA: 3:1)) Este perioada când se pierd multe piese literare, întrucât procesul care le asigura în mod normal posteritatea – am numit copierea în manuscrise – încetează aproape cu totul. Supravieţuiesc doar acele opere sobre, lucrări de caracter istoric ori în care erosul e dematerializa(n)t, eteric, idealizat, sau care permit o citire metaforică, unde eroii – întotdeauna credincioşi până la moarte unul altuia şi permanent puşi la mai mult decât umane încercări – pot fi interpretaţi ca alegorie a inimii în zbucium, tânjind după sacra uniune finală – simbol al mântuirii creştine şi al unirii cu Creatorul. Astfel de lecturări devin un serios filtru de cenzură, prin care trec doar opere ca, de pildă, *Etiopicele* lui Heliodor. S-a spus chiar că Heliodor, fiind creştin, a introdus cu intenţie în scrierea sa elemente de simbolică religioasă.

În arte se produce o trasformare forţată şi aproape generală a *erosului* în *agape*, *trupul* se transformă în *carne* – prilej de ruşine ascunsă şi de frică – , păcatul îşi rînjeşte colţii din toate părţile, Gheena se cască odată cu fiecare cuvânt rostit, cu fiecare privire îndreptată altundeva decâit în jos, iar rezultatul e că morala epocii următoare va fi mult mai eclesiastică decât cristică. O imagine pluriformă şi convingatoare a fenomenelor au dat Jean Délumeau, în a sa *Frică în Occident*[29], şi Jacques le Goff, în *Pentru un alt ev mediu.*[30] Numai potenţiala lor interpretare mistică a fost salvarea operelor care s-au păstrat dintre scrierile antice. În Evul Mediu apusean fenomenul devine ulterior tradiţie.

Între secolele al IV-lea şi al XII-lea intervine un hiatus de specie, când practic încetează să mai apară romane culte de valoare. În golul lăsat de romanul antic se vor instala cărţi străine, de import asiatic mai mult sau mai puţin îndepărtat. În lipsa oricărei conştiinţe a paternităţii, ele se prelucrează liber, intrând în relaţie nemijlocită cu diferite arii folclorice. Din aceste întâlniri va rezulta o altă parte a cărţilor populare. Genul va supravieţui astfel în forme derivate, dezvoltându-se într-o primă instanţă fie ca *vieţi de sfinţi* fie ca *antologii de anecdote* cu scop didactic. Apropiate în mentalitate de spiritul poporan, ele alcătuiesc un fel de literatură de compensaţie. Vasile Florescu e de părere că, în mase „Ele au rezistat numai tradiţiei şi lipsei de concurenţă, devenind nişte *cărţi clasice* (s.a.) de tip special" (FLORESCU: 168) Ele configurează o literatură paralelă cu aceea cultă, „oficială", aflată sub patronaj bisericesc şi tocmai de aceea fără prea multă trecere în rândul maselor, de multe ori dezvoltându-se şi circulând chiar împotriva bisericii înseşi. În acelaşi timp, fiind „Concurate, în cursul succesivelor epoci, de cultura clasică veritabilă, ce pătrunde din ce în ce mai jos în structura socială, ele pierd teren şi, din populare devin vechi" (*ibidem*)

---

[29] Jean Délumeau, *Frica în Occident* (*secolele XIV-XVIII*) *O cetate asediată*, 2 vol., Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.

[30] Jacques le Goff, 2 vol., Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.

Cel mai vechi roman păstrat este *Ninus şi Semiramida*, roman istoric, de la jumătatea secolului I. d.Chr. Urmează, în aceeaşi ordine a întâietăţii, *Daphnis şi Chloe*, succedat de *Etiopicele* lui Heliodor, acesta din urmă fiind atât de echilibrat construit încât slujeşte drept model structural, tematic şi narativ pentru numeroase scrieri ulterioare. (Dimitrie Cantemir îl mărturisea ca loc de inspiraţie pentru planul *Istoriei ieroglifice*.) Dintre toate, doar ultimul ajunge şi în literatura română.

Romanul erotic şi cavaleresc: Imberie şi Margarona – Istoriia lui Imberie, fecior Împăratului al Provenţii. Cartea aparţine *ciclului estetic*, în terminologia lui M. Gaster. Prototipul este, cum a arătat N. Cartojan (CARTOJAN, 1974, II: 419), romanul courtois *Histoire du vaillant chevalier Pierre, fils du comte de Provence, et de la belle Maguelonne, fille du roi de Naples*. Cercetările lui Gaston Paris şi Wilhelm Soederhjelm au situat conceperea operei originare în sec. al XV-lea, la curtea prinţilor de Burgundia. (CHIT-SIM, I: 10) Cartea se traduce în mai multe limbi europene, ajungând să aibă

Grecia titlul de’*Ιμπέριος καὶ Μαργαρώνα*. Ciclul de cărţi căruia îi aparţine redacţia grecească a lui *Imberie* se include în grupul *romanelor bizantine în versuri*, aşa numitele *ἔμμετρα μῦθιστορήματα* – romane în metru (poetic), prelucrări din secolele al XIV-lea – al XV-lea ale prototipurilor occidentale (cele din urmă sosind în literatura neoelenă prin intermediare italieneşti). N. Cartojan semnalează o primă editare grecească (în versuri) a romanului, la Veneţia, în 1624, la tipografia lui Antonio Pinelli – *’Ιμπερίου ἱστορία*. (CARTOJAN, 1974, II: 27) Citându-l pe John Smith, K. Th. Dimaras arată (DIMARAS: 27) că ele formează veriga de legătură între cele mai vechi încercări bizantine şi succesele cretane ulterioare (aici incluzându-se şi *Erotocritul*). Variantele elene nu sunt simple traduceri, ci prelucrări, iar contribuţia lor originală se manifestă mai ales prin intervenţii morfologice (versuri prin excelenţă greceşti ca formă (*Ibidem*) – în iamb decapentasilabic).

Procesul se repetă (în forme specifice) la intarea lui *Imberie* în literatura română. Din ediţia grecească, apărută la Veneţia, în 1779, un exemplar ajunge să fie tradus în Ţările Române, mai precis în Muntenia, unde Ioniţă (Nicolae) Şoimescu face o copie (încheiată la „1789 septemvrie 15”) de pe tălmăcirea „scoasă după elinică”, mărturisind: „care şi eu am scris-o de la cel ce-au scos aceasta” (*apud* CP, I: 10). Transpunerea românească este lucrată în proză. Interpretul român anonim păstrează conţinutul original, dar intervine asupra formei.

Moses Gaster nu cunoaşte *Istoria lui Imberie...* şi, deci, nu o include în studiul său din 1883. Din partea lui N. Cartojan, cartea se bucură de o atenţie specială şi i se acordă spaţiu în lucrarea din 1938 consacrată cărţilor populare. (CARTOJAN, 1974, II: 412-425)[31] Prima tipărire românească a textului se produce abia în 1963, în ediţia Chiţimia-Simonescu (CHIT-SIM, II: 11-25). Ea redă textul manuscrisului 1817, ff.132-144v, de la Biblioteca Academiei Române, singurul cunoscut până în 1963, care să cuprindă povestea.

---

[31] În ediţia din 1938, vezi p. 333-334.

Ghenoveva. Este una dintre legendele de origine vestică, francă, țesute în jurul lui Carol cel Mare și al familiei sale. Ea face parte dintr-un ciclu de legende paralele (CARTOJAN, 1974, II: 83), prezente la popoare diferite. Compusă în limba latină, în jurul anului 1272, de către călugărul carmelit M. Emmich, ea va fi inclusă în redacția catolică a *Vieților sfinților*.

Fenomen mult mai demn de semnalat, legenda Genovevei de Brabant intră în ciclul medieval francez de *cantiques spirituels*. Aceşti *cantiques* se înrudesc îndeaproape cu *les Noéls* (colinde cântate mai întâi în biserică, alături de *les pastorales* şi *les idylles sacrées*, care celebrează miracolul naşterii lui Iisus, versificate în limba populară naţională şi nu în latină) şi *les complaintes* (cântece de asemenea religioase, povestind *des histoires des saints*, cu structură mixtă: o strofă de complainte, în limba populară, – una-două fraze latineşti pe acelaşi subiect; ulterior şi acestea se folclorizează şi se transmit ca *Noéls*). Spiritul popular le adaptează melodii deja existente, de cântecéle laice. Muzica lor e aceea de plain-chant, cu linie melodică simplă, uşor de memorat, care necesită modificari minime pentru a se adecva textelor. Aceste arii însă iniţial slujiseră unor bucăţi ca: *Ma bouteille me réveille*, *Bacchus assis sur un poinçon*, *Le vin et moi sommes bons amis*, *Que ne vous requinquez-vous, vieille?*[32] de o coloratură extrem de laică şi uneori foarte pitorească, la mare depărtare de spiritul religios. Intrat într-un astfel de circuit, *Le Cantique spirituel de Sainte Geneviève de Brabant* va figura – prescurtat – în *Récueil de Cantiques spirituels, contenant: les Cantiques de Sainte Geneviève, de Nôtre Dame de Liesse, de Saint Hubert, etc...*[33], apoi, complet, în *Histoire admirable de Sainte Geneviève de Brabant mise en cantique sur l'air: La bergère que je*

---

[32] Un fapt similar am remarcat în 2006, în România, satul Ilva Mică din judeţul Bistriţa-Năsăud, unde, în zi de duminică, corul cânta în biserică *Patimile* lui Iisus pe melodia romanţei *S-au scuturat toţi trandafirii*, compozitor Aurel Leon.

[33] 22 p., Epinal, Pellerin, fără dată.

sers,[34] fapt ce îi avantajează mult răspândirea. Clericul René Cérisier prelucrează în versuri legenda, în opul *L'innocence reconnue* şi o va tipări apoi la Paris, în 1647. *Genoveva* lui Cérisier e preluată din *Histoire admirable...*

Urmează o variantă germană, apoi o alta, olandeză. Fraţii Grimm publică în *Deutsche Sagen* [35] o variantă prescurtată, din secolul al XVII-lea. J. Christian von Schmidt redactează ulterior o prelucrare ce va fi tradusă, din nou, în limba franceză. Aceasta va fi baza pentru traducerea românească de la 1838, întocmită de G. Pleşoianu sub titlul *Istoria Ghenovevei de Brabant*. Odată cu redacţia Pleşoianu, se iniţiază un drum însemnat, care va înscrie *Ghenoveva* printre cărţile populare româneşti. (Fapt la care, desigur, au contribuit şi numeroasele ei retipăriri: 1847, 1860, 1862, 1868, 1876, 1879 *etc.*). N. Cartojan nu considera *Ghenoveva* printre cărţile populare; de asemenea, nici Dan Simonescu – I. C. Chiţimia nu o includ în antologia din 1963; Cătălina Velculescu şi Mihai Moraru nu o enumeră printre titlurile bibliografiei întocmite în 1978.

Dar nu cariera cărţii din secolul al XIX-lea interesează studiul de faţă (epoca depăşind aria temporală pe care ne-o propunem), ci faptul că, înainte de varianta cultă de la 1838, a existat în literatura noastră o paralelă, cunoscută din *Minunile Maicii Domnului* (minunea a unsprezecea) încă din secolul al XVII-lea. (GASTER, 1983: 84) Bucata poartă numele de *Povestea pentru împărăteasa ţării frânceşti ce i-au tăiat maştehă-sa mâinele* (pe care M. Gaster o reproduce „în extract" (*idem*: 83)). Un manuscris al acesteia din 1692 (cel mai vechi, se pare), era, în veacul trecut, proprietatea lui Eminescu. Un altul, de la 1760, independent de *Minuni...*, se găsea în biblioteca Tocilescu, sub titlul *Povestea foarte minunată a cocoanii Mariei, rugătoare de precesta.* (*ibidem*) Un fapt ce merită menţionat este existenţa unui extrem de bogat material folcloric paralel la cartea populară a Genovevei şi la legenda ei inclusă în *Vieţile sfinţilor*. Gaster semnalează motive comune (în cadrul aceleiaşi teme) literaturilor:

---

[34] 36 p. , fig. Montbeliard, Deckherr, frères, fără dată.

[35] J.L.C. Grimm şi W.C. Grimm, *Deutsche Sagen*, ediţia a II-a, vol.II, Berlin, 1865.

română (în colecţiile Ispirescu, Schott), germană (colecţia lui Friedrich von der Hagen – care efectuează şi un studiu asupra lor şi colecţia Grimm), italiană, sârba, rusă (colecţia Afanasiev). (*idem*: 87) De asemenea, faptul că a lăsat urme în literatura cultă, Sadoveanu preluând-o în romanul *Măria Sa, puiul pădurii.*

Erotocritul – Istoriia lui Erotocrit cu Aretusa: *Ὁ Ἐρωτόκριτος – Erotocritul* aparţine finalului perioadei pe care istoriografia literară neogrecească a numit-o *κριτική ἀκμή* (akmé cretană). În Creta veacului al XVII-lea, aproximativ între 1630-1650[36] (DIMARAS: 81), el iese de sub pana renascentistului Vincenzos Kornaros (Βικέντιος Κορνάρος), autor care prelucrează în decapentasilabi un roman provensal *courtois* – şi acesta, la rândul său, o prelucrare după un roman popular din 1432, al lui Pierre de la Cypède: *Paris et Vienne*. (*apud* CARTOJAN, 1935) În titlu original, lucrarea se numeşte *Ποίημα ερωτικόν λεγόμενον Ἐρωτόκριτος, Συντέθεν ἀπό τὸν πότε Ἐυγενέστατον Βιτζέντζον τὸν Κορνάρον ἀπό τὴν χώραν τῆς Σιτίας τοὺ Νησιού τῆς Κρήτης* (*Poem de dragoste numit Erotocrit Compus de Preanobilul Vincenzos Kornaros Din ţinutul Sitia al Insulei Creta*). Cel mai vechi manuscris păstrat conservă o copie a cărţii şi se află la British Museum. Ediţia princeps e de la 1713.

Asupra datei la care Kornaros a compus poemul s-au purtat numeroase discuţii filologice. Majoritatea opiniilor s-a centrat asupra secolului al XVI-lea (K. Krumbacher, L. Politis, G. Hesseling), existând şi păreri în favoarea sfârşitului celui de-al XV-lea (Hubert Pernot) ori al XVII-lea (Stylianos Xanthoudidis, K. Th. Dimaras). Şi modelul *Erotocritului* a fost, la rândul lui, controversat. În studiul său din 1936, *Le modèle français de L'Erotocritos*[37], N. Cartojan trece în revistă teoriile precedente asupra originii romanului: scrierile lui Boiardo şi Ariosto (pentru care înclina Stylianos Xanthoudidis); câteva *romances* franceze din ciclul *Amadas et Ydoine* (*La belle Ydoine* – opinia lui Alexander Haggerty Krappe); tragedia *Hadriana* a lui Luigi Grotto (în ideea lui John Mavrogordato); diverse creaţii ale lui Boiardo, Pulci, Ariosto, Tasso, Amadas, Boccacio, în combinaţie cu folclorul neogrec (punct de vedere aparţinând lui Ilias P. B/Voutieridis şi Aristos Kambanis) (*apud* vezi CARTOJAN, 1936: 6-7). K. Th. Dimaras e de părere că poetul avea ştiinţă şi de o prelucrare italiană precedentă a modelului, datorată lui Orvietano. (DIMARAS: 82) În studiul menţionat, Cartojan aduce toate argumentele pertinente pentru a demonstra ca sursă a *Erotocritului* „le roman de chevalerie *Paris et Vienne*, datant du milieu de XV-ème siècle" (CARTOJAN, 1936: 8) extras „du langage provencial en françoys" de către Pierre de la Cypède, marsiliez, la 1432, însă prin intermediul prelucrării lui Angelo Albano de Orvieto, zis Orvietano. (Însăşi lucrarea acestui *Pastore poeta*, *Innamoramento de due fedelissimi amanti*[38], prin numeroasele apariţii şi deosebita-i răspândire capătă profil de carte populară.) De asemenea, Cartojan dovedeşte că între lucrarea cretanului şi romanul marsiliezului nu există relaţii de coincidenţă, ci filiaţii; în plus, „l'Erotocrite de Kornaros est une reprise et non pas une traduction". Cartea lui de la Cypède cunoaşte o primă imprimare la Anvers, în 1487, căreia îi urmează altele unsprezece până în secolul al XVI-lea, plus numeroase ulterioare transpuneri în latină, spaniolă, catalană, engleză, suedeză, flamandă, italiană. Se deduce lesne că prototipul îi era cunoscut lui Kornaros din traducerile italiene în circulaţie (două deja din secolul al XV-lea); (N. Cartojan specifică (CARTOJAN, 1935: 15) douăzeci şi două de ediţii la care poetul ar fi putut accede; ultima în 1698, la Milano), cu atât mai mult cu cât, în epocă, insula lui se afla sub dominaţie veneţiană.

---

[36] K. Th. Dimaras dă ca perioadă aproximativă de redactare perioada războiului cretan: „*Erotocritul* începe a se scrie cel mai tîrziu în anul 1646 şi e terminat înainte de 1669."

[37] Cartojan, Nicolae, *Le modèle français de l'Erotokritos, poème cretois du XVII-ème siècle*, extras din *Revue de littérature comparée*, Avril-Juin, 1936), Paris, Boivin et Cie, Libraires-éditeurs, 5, Rue

Lucrarea lui Kornaros se bucură de succes imediat, iar editările se succed într-un ritm alert. O primă ediţie grecească se elaborează în 1713 la Veneţia, în deja clasica tipografie al lui Nikólaos Glýkis; o a

---

Palatine (VIe).

[38] Roma, *Edizione Lod. Grignani*, 1621.

doua apare la 1737, urmând ca apoi să se reia în 1777, 1817, 1873, 1881, iar şirul lor se continuă până în prezent.[39] O deosebită receptare a avut cartea în mediile populare. Faptul se atestă prin folclorizarea textului şi intensa lui circulaţie, continuînd până la momentul actual. Hesseling, istoric al lieraturii greceşti moderne, afirma că în Creta *Erotocritul* e într-atât de cunoscut, încât o eventuală pierdere s-ar putea compensa prin memoria colectivă a cretanilor. Cartea se transpune pe româneşte de două ori în decursul secolului al XVIII-lea: primul interpret e (pe la 1770-1780) grecul Ioan Christódoros din Trapezunt, stabilit în Moldova. Al doilea este un tălmaci român rămas multă vreme anonim. Vasile Grecu îl identifica (GRECU, 1971: 35) în persoana lui Vasile Vârnav din Botoşani, care a mai păstrat, pe alocuri, forma versificată a originalului cretan. D.V. Oikonomidis chiar îi apreciază talentul de versificator capabil să respecte cerinţele metrice ale poemului. (OIKONOMIDIS: 4) Dar mai important decât aceasta e faptul că Vârnav e un creativ: el prelucrează, nu traduce: prescurtează pasaje care i se par lipsite de importanţă, adaugă idei personale şi, mai ales, localizează: de pildă, tatăl lui Erotocrit, bolnav fiind, e purtat „de pe moşie pe moşie” (*από μοσίαν εὶς μοσίαν*, cu calc lexical românesc, în textul lui Oikonomidis), iar nunta din final „cu masa mare şi bogată şi cu voioşia valahă [!] are ceva din atmosfera în care s-a format tălmăcitorul”[40]. El procedează ca şi, nu cu multă vreme în urmă, Dosoftei, la traducerea *Psalmilor*, colorându-şi local povestirea. O copie a prelucrării lui Vârnav, făcută de Ioniţă logofătul, la 1787, e ilustrată de celebrul Petrache – de asemenea logofăt în Ţara Românească. (Manuscrisul se păstrează în Biblioteca Academiei Române, sub nr. 3514.)

Mijlocită prin prelucrarea lui Dionisios Foteinos/ Fotino, *Νέος ʼΕρωτόκριτος /Noul Erotocrit* (Viena, 1818), o a treia variantă e tipărită în vremea prinţului Caragea de către Anton Pann (Sibiu, 1837, în cinci volume, integral în versuri şi îmbogăţită *ad libitum*, în buna manieră a veacului). La sfârşitul secolului al XIX-lea, în comedia

---

[39] 1890, 1914, 1915, 1952, 1956, 1962, 1968. Ultima ediţie de la Biblioteca Naţională din Atena figurează din 1973.

[40] *Ibidem*, trad. n. G.N.

Boieri şi ciocoi (actul II, scena 8), Vasile Alecsandri informa că *Erotocritul* fusese pentru generaţia precedentă un adevărat „ἐγκόλπιον” [‘talisman’, ngr.). La rândul său, Eminescu poseda o traducere în manuscris, datând de la 1812, cu titlul *Istoriia Aretusii şi a Împăratului Iraclie, tatăl său, a lui Erotocrit şi-a lui Pezostrat, tatălui său, vizirului* care va fi publicată apoi de Moses Gaster în *Chrestomatia Română* (GASTER, 1891, II: 178-183) Un alt manuscris de la 1826 se afla în colecţia aceluiaşi Moses Gaster. La 1830, Costache Negruzzi deţinea opera în biblioteca personală: la Biblioteca Academiei există un manuscris cu autograful scriitorului, în greceşte: „*Καὶ τόδε Κωνσταντῖνου Νεγρούτζη, Μαρτίου 12, 1830*” (CARTOJAN, 1936: 4) De asemenea, Petre Ispirescu avea un text de la 1837. Întâia editare a prelucrării româneşti în proză (derivată din traducerea lui Christódoros) se produce în 1963, sub îngrijirea lui Dan Simonescu şi I. Chiţimia. (CHIT-SIM, II: 33-84) Manuscrisele cunoscute ale romanului lui Erototcrit sunt în numar de treisprezece şi se află în fondul BAR.

Filerot şi Antuza – Istoriia lui Filerot cu Antusa. După toate aparențele, romanul este o prelucrare populară românească, amplificată, a *Erotocritului*, întrucât nu i s-a găsit încă vreun prototip grecesc, sârb sau occidental. Prezența lui *Filerot*... printre cărțile populare româneşti demonstrează deosebitul succes la lectură pe care trebuie să-l fi cunoscut cartea Cretanului. Moses Gaster îl tratează împreună cu *Istoriia lui Erotocrit cu Aretuza* (GASTER, 1983: 89-91), nevăzând între ele nici o deosebire semnificantă. Ceea ce îl face pe N. Cartojan să adnoteze: „confuzie cu *Erotocritul*”. (CARTOJAN, 1974, II: 446.) Cartojan, la rându-i, nu se pronunță asupra provenienței, doar menționează că autorul prelucrării a rămas anonim şi că romanul apare în literatura noastră în debutul secolului al XIX-lea. (Catalogând manuscrisele lucrării, Dan Simonescu menționează existenta, la Biblioteca Academiei Române, a manuscrisului 1374, copie de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. (CHIT-SIM, II: 88) Cel care avansează ideea autohtoniei cărții lui Filerot este tot Dan Simonescu (*ibidem*);

Mircea Anghelescu o acceptă. (Angh, 1983: 37-38)

Prima editare în limba română o face Radu S. Câmpiniu (Brăila 1857), într-o prelucrare bizară, adaptată la „jargonul timpului său”, cum just comentează N. Cartojan (Cartojan, 1974, II: 445.). Ediţia lui Câmpiniu îi este cunoscută şi lui D. V. Oikonomidis, care aminteşte *Erotocritul* ca pretext pentru „crearea unei alte cărţi populare româneşti, care poartă titlul *Filerot şi Antuza* (*Φιλερώς καὶ ’Ανθούσας*)”. (Oikonomidis: 7) Prelucrarea lui Câmpiniu se bazează pe un manuscris de la 1810 aparţinând lui Nae Stănescu, informează acelaşi exeget. (*Idem*: 8) La 1878, cartea cunoaşte o nouă editare, din nou ajustată, sub semnătura Ecaterinei Jantil (Buzău). Împotriva ambelor protestează categoric M. Gaster în *Literatura populară...* (*op. cit.*: 89) La 1929, N. Cartojan menţiona cinci manuscrise ale romanului în fondul Bibliotecii Academiei (Cartojan, 1974, II: 446); în 1963, Dan Simonescu indica paisprezece. (Chit-Sim, II: 88) Textul îşi găseşte o editare în redacţia Simonescu-Chiţimia (*idem*: 89-122), ce reproduce manuscrisul 197 (anterior anului 1837).

Etiopicele – A lui Eliodor istoriie etheopicească *Etiopicele* sunt operă a episcopului Heliodor de Trikka (moderna Trikala), primul roman care a reuşit să răzbată aproape nemodificat din Antichitatea târzie grecească până în vremurile moderne. *Τὰ ’Αιθιοπικά* îşi află precedent în opuri mai vechi (unele antechristice), ca de pildă *Τὰ Μιλησιακά* – *Povestirile milesice* (*milesiene*) ale lui Aristides din Milet (circa 90 î.Chr.), Povestirirle curioase de dincolo de Thule ale lui Antonios Digenes, *Τὰ Βαβιλονικά* (*Babilonicele*) ale lui Iamblichios. După ce, timp de secole, a circulat netipărită, cartea vede o primă ediție în limba de origine abia în 1535, la Basel (după un manuscris furat din biblioteca regală a lui Matei Corvin!). În acelaşi loc şi an, cartea cunoaşte şi o editare în variantă franceză, în traducerea lui Jacques Amyot; după şaptesprezece ani, la 1552, urmează o ediție latină, într-o versiune datorată umanistului polon Stanislaw Warszewicki. Biblioteca mânăstirii Văcăreşti, întemeiată de întâiul nostru domn fanariot, Nicolae Mavrocordat, deținea, între alte tipărituri venețiene, un exemplar greco-latin din Etiopice datat 1596, fără a avea, însă, specificat locul de apariție.

Ulterior cartea se traduce și se publică în numeroase limbi europene. În limba română apare de sub tipar abia în secolul al XVIII-lea, dar nu se bucură de o popularitate specială (posibil din pricina mărimii: zece volume). Manuscrise românești ale lucrării s-au aflat în colecţiile Eminescu (2 cópii de secol XVIII după originale mai vechi (*idem*: 89), Tocilescu (un exemplar din 1785) (*ibidem*) şi în fondul Bibliotecii Centrale din Bucureşti (*ibidem*), în prezent toate la Biblioteca Academiei Române. Lucrarea lui Heliodor a avut o ifluența remarcabilă asupra romanului modern, cu deosebire asupra celui eroic.

Poliţion – Istorie veteazului lui Poliţionu şi a frăţâni-sau Argu, cu prefrumoasa Militina. *Istoriia lui Poliţion* este un roman de creaţie nouă, compus într-o zonă de cultură slavă, probabil Ucraina, după cum sugerează Mircea Tomescu prezentând cartea la întâia ei editare în limba română. (TOMESCU: 173-175) Până la aceasta (în 1963), lucrarea fusese necunoscută cercetării româneşti. Data la care a fost alcătuită s-a stabilit cu aproximaţie între a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi începutul celui de-al XVIII-lea, tălmăcirea, în limba „moldovenească”, urmând să se producă ulterior, la distanţă de aproximativ cinci decenii. Originalul de pe care s-a efectuat traducerea în limba română nu e cunoscut editorilor de la 1963; se cunoaşte doar o copie, semnată de un anume Iordache Chirel, datând din ianuarie 1794. Ca prototip al textului editat se menţionează manuscrisul R.II 24 (aflat atunci la Biblioteca Centrală de Stat a R.P.R., în prezent la Academia Română), transcris după un altul anterior – şi nu traducerea primă, fapt vizibil din numeroasele greşeli de copiere. În manuscrisul său, romanul lui *Poliţion* stă alături de *Erotocrit*, romanul lui *Bertoldo*, *Istoriia lui Strinder Înţeleptul* şi cartea lui *Sindipa*.

Alţidalis şi Zelida. Cartea lui *Alţidalis şi a Zelidei* (Zelidia în variante) este, de asemenea, o producție nouă. Născută în literatura franceză din secolul al XVII-lea, pentru deliciul nobilimii galante, este o operă de autor, mai exact a lui Vincent Voiture (1597-1648). Care, însă, îşi lasă scrierea neterminată, urmând ca, la 1668, ea să fie completată de către Des Barres. Lucrarea a intrat în literatura română relativ repede după apariţie. Traducerea s-a făcut în Moldova, la Iaşi, în secolul al XVIII-lea, „în zilile preaînalţatului şi luminat domnul nostru Alixandru Costandin Necolaiu Mavrocordatu" (ŞTREMPEL, 1992: 337). La transpunerea în româneşte, tălmăcitorul moldovean nu preia adaosul lui Des Barres, ci, împrumutând clişeele consacrate prin alte exemplare ale genului, o completează după propria inspiraţie şi săvârşeşte, la rându-i, un act auctorial.

Construită pe modelul deja clasicizat al scrierilor de tip *Pierre et la belle Maguelone,* tematic ea face corp comun cu romanele cavalereşti precedente, chiar dacă acestea aparţin unor epoci cu mult mai vechi. În acelaşi timp se distanţează de ele: accentuarea puternică a elementului erotic o face să devină un exemplu de carte populară tipică pentru sfârşitul de secol XVIII. Lucrarea este reprezentată în Biblioteca Academiei Române numai prin cinci manuscrise: 343 (copiat de „Alixandru Ciohoranul la velet 7291 di la zidire lumii, iar de la Hs. 1783" (ŞTREMPEL, 1978: 93-94), 3583 (de la cca 1783) (ŞTREMPEL, 1987: 101), 5545 (sfârşitul secolului al XVIII-lea, imprecis) (ŞTREMPEL, 1992: 337), 4246 (1800) (ŞTREMPEL, 1987: 232),, şi 1337 (1805) (ŞTREMPEL, 1978: 297).

*

Romanul pseudoistoric

Alexandria – Istoria a Alexandrului celui Mare din Machedoniia şi a lui Darie din Persida Împăraţilor.

La 1883, Moses Gaster afirma: „Cartea cea mai importantă din literatura romantică este, fără îndoială, Alexandria". Aria ei de răspândire se întinde de la Egipt până în Islanda, din Persia până în Spania; cuprinde spaţiul mediu asiatic şi întreaga zonă europeană. Cartea lui Alexandru e un exemplu clasic de operă bizantină, fondată pe un text al Antichitaţii târzii, o prelucrare fantezistă a istoriei de curte – redactate de Kallisthenes, istoriograf – despre viaţa împăratului macedonean, sub denumirea de *Μῦθιστόρημα τοῦ ’Αλεξάνδρου* *τοῦ Ψεύδοκαλλισθένη*. Nu se cunoaşte nici originea clară a primei redactări, nici autorul, nici locul întocmirii ei. Moses Gaster susţinea originea egipteană a prototipului (întrucât Alexandru e arătat ca fiu al lui Netinav, şi nu al lui Filip). Manuscrisul cel mai vechi datează din secolul al XI-lea, copie după originalui din secolele al II-lea – al III-lea d.Chr. Hans Georg Beck, sigur în privinţa perioadei în care s-a produs prelucrarea bizantină – secolul al III-lea d.Chr. – arată ca surse ale lucrării o istorie despre Alexandru datând din epoca Imperiului Roman, scrisori, diverse tradiţii, la care se adaugă roadele închipuirii autorului. Pe de altă parte, Julius Zacher, în Pseudocallisthenes Forschungen zur Kritik und Geschichte der altesten Aufzeichnung der Alexandersage[41], propune, ca punct de origine geografică a poveştii, Alexandria elenistică: elemente dintr-o traducere latină, din secolul al IV-lea, atribuită lui Iulius Valerius Polemius (aproximativ între 270 – 310/330), care pun accent în mod deosebit pe prezenţa oraşului, pot sprijini o asemenea teorie. Argumente ad hoc aduce şi o traducere în limba armeană, editată de mehitariştii din St. Lazarro, de lângă Veneţia, păstrată în varii copii; cea mai veche datează din secolul al XII-lea, dar originalul – atribuit lui Moise din Chorene, cronicar armean, e din secolul al V-lea. (GASTER, 1983: 15). De asemenea, literatura persană îl „înfiază” pe Alexandru şi îi conferă origine persană. Un ecou special are cartea în literaturile evreiască şi arabă.. O nouă traducere, după un manuscris grecesc adus de la Constantinopol (cu siguranţă nu unicul în circulaţie), o face Arhipresbiterul Leon de Neapole, în secolul al X-lea, în latineşte. Cartea sa, *Historia Alexandri Magni regis Macedoniae de proeliis*, stă la baza tuturor traducerilor şi prelucrărilor occidentale ulterioare, dar şi est-europene. În varianta franceză, *Istoria lui Alexandru* capătă formă versificată, la fel ca toate celelalte venite dinspre Orient: Lambert le Tort de Chateaudun, Alexandre de Bérnay, Pierre de Saint Cloud o transformă în poem cavaleresc. Acelaşi tratament morfologic i se aplică pe teritoriu literar german, sub pana poeţilor Ulrich von Eschenbach sau Rudolf von Ems (circa 1230-1235). (HOFMANN) La fel se petrec lucrurile la intrarea cărţii în literatura cehă: tălmaciul, anonim de această dată, e şi poet: el o transformă în poem epic şi o armonizează cu peisajul spiritual autohton, prin numeroase intervenţii ale elementului popular. În secolul al XIII-lea, lucrarea lui Leon de Neapole se traduce şi în Croaţia, pe sârbeşte; o *Alexandrie* slavonă timpurie se certifică şi prin prezenţa simţită a eroului în folclorul slav; în 1871, redacţia Jagič se face după şase manuscrise. Unul dintre acestea prezintă o apropiere marcată de variantele româneşti.

---

[41] Halle, 1867, p. 1-5 (*apud* GASTER, 1983: 15).

O copie slavo-sârbă (astăzi dispărută) ajunge în Ţările Române şi e atestată la 1562 în biblioteca Mânăstirii Neamţului, unde se afla din porunca mitropolitului Grigorie al Sucevei. Traducerile româneşti încep în anii de domnie ai lui Mihai Viteazul, pe care cronicile contemporane (*Stavrinos*, *Palamed*, *Baltasar Walther*) îl asemuiesc, toate, împăratului macedonean. Prima traducere românească nu se cunoaşte; se păstrează însă o copie – în proză – de la 1620, lucrare a popei Ion Românul, în prezent aflată la Biblioteca Academiei Române, în *Codex Neagoeanus* sub cota 3821. Traducătorul o transpune din sârbocroată, îi dă un nume tehnic, *Alixăndria*, precizează că a copiat-o de la 15 iunie 1619 până la 15 februarie 1620, în satul Sâmpietru şi ... arată ca e doar o poveste. În prezent se cunosc 42 de manuscrise româneşti ale cărţii, aflate majoritatea la Biblioteca Academiei Române. Din secolul al XVIII-lea cartea începe să fie tipărită, întâietatea deţinând-o Petru Bart din Sibiu, care, la 1794 şi pe cheltuiala lui „chir Symeon Pantea din Selcioa de Sus", dă prima ediţie românească. Până astăzi, romanul lui Alexandru a cunoscut în total 35 de ediţii. Cartea cu cea mai prolifică posteritate dintre toate operele de gen ale Evului Mediu, *Alexandria*, cunoaşte zeci de variante şi redactări în perimetrul literaturilor europene, care au „adoptat-o" şi au transformat-o în operă proprie. Un studiu exhaustiv al temei îl face George Cary în *The Medieval Alexander*, Cambridge, 1956, mergând pe multiplele direcţii ce se dezvoltă arborescent din nucleul iniţial.

*

Romanul satiric

Viiaţa lui Bertoldo şi lui Bertoldino, feciorului lui, dimpreună şi a lui Cacasino, nepotului lui. Lucrare de autor, cartea lui Bertoldo apare sub pana italianului Giulio Cesare Groce della Lira, trăitor în secolul al XVI-lea. Meritul săi constă în adunarea şi prelucrarea a diverse fragmente de folclor literar, pe care le prelucrează în „poeme şi romane pe gustul claselor de jos" (CARTOJAN, 1974, I: 449). Cea mai faimoasă prelucrare a sa este *Le sottilissime astuzie di Bertoldo,* care, având mare succes, s-a răspândit ulterior în toată zona europeană, devenind roman popular. La fel se petrece cu *Le piacevoli e ridicole semplicita di Bertoldino figliolo dell' astuto ed accorto Bertoldo, con le sottili ed argate risposte della Marcolfa sua madre e moglie di esso Bertoldo* (*ibidem*) – continuarea isprăvilor lui Bertoldo prin isprăvile fiului său, Bertoldino. Mai târziu, Gammillo Scaligeri della Fratta dezvoltă linia începută de Groce della Lira, introducându-l în tablou pe fiul lui Bertoldino, Cacassenno: *Le buffonate di Cacasenno, figlio del semplice Bertoldino*. „astfel că avem reunit un bogat material de. farse, proverbe şi enigme, cu răspunsuri epigramatice, împletite în jurul a trei generaţii de bufoni populari." (*ibidem*) Din această serie în literatura română a intrat numai prima scriere, ca *Viaţa lui Bertoldo.* În literatura română, *Bertoldo* îşi face intrarea în secolul al XVII-lea, tradus fiind din limba greacă. O a doua traducere are loc în secolul următor. În total, se cunosc şapte manuscrise româneşti, cele mai multe aflându-se la Biblioteca Academiei Române. Vieţile năstruşnicilor săi urmaşi au fost compilate mai târziu în cartea iniţială a lui Bertoldo apărând reunite la Sibiu, în anul 1799, sub teascurile imprimeriei lui Petru Bart, în aceeaşi prelucrare, cu titlul *Viiaţa lui Bertoldo şi lui Bertoldino, feciorul lui, dimpreună şi a lui Cacasino, nepotul lui.* (CARTOJAN, 1974, I: 450) Cea mai veche formă păstrată în manuscris se află la Muzeul istoric din Moscova şi datează aproximativ de la 1774. (*ibidem*)

*

Romanul moralizator

Skinderiu – Istoriia lui Skinderiu-Împaratu cari istorii s-au tălmăcit di pri limba turciască pri limba românească. Cartea lui *Skinderiu* este o prelucrare a părţii finale din *Pontianus* latin sau din *Poncyan* polonez. Aceasta din urmă vine ca operă de sine stătătoare dinspre Orient spre Occident, unde e ataşată romanului *Sendabar*, *Dicta aut facta septem sapientum*, sub titlul *Pontianus* şi, astfel, se editează la Strassbourg în 1528. Curând se traduce din latină în polonă, iar pe la 1660, în ucraineană (limbă în care sunt atestate numeroase copii).

Skinderiu are existenţa independentă doar în limba română. (CP, I: 325) Ediţia Chiţimia-Simonescu din 1963 (CP, I: 326) menţionează existenţa, în Biblioteca Academiei, a mai multor variante manuscrise care lasă să se întrevadă două serii paralele de redactare: prima, reprezentată de manuscrisele 2623 şi 1784, atestă o traducere din limba turcă la 1791, recopiată la 1828. A doua începe cu traducerea din 1797 – ms. 1344, de asemenea din turceşte, care se reia în copie la 1833 – ms. 1210. În aceeaşi bibliotecă romanul lui Skinderiu apare în alte două manuscrise, 2079 şi 1262 de la începutul secolului al XIX-lea. Textul reprodus de Dan Simonescu în antologia citată constituie prima editare în româneşte, pentru care e selectat **ms.** 1344 (f. 12r -34v), completat cu **ms.** 1262 (f. 59v – 61v), întrucât primului îi lipseşte finalul. La trecerea în limba română cartea a suferit numeroase adaptări de ordin folcloric.

Sindipa – Istoria Sindipii filozofului. Cartea e, la origine, un fruct al înțelepciunii hinduse, care, în ultimul mileniu, prin intermediul literaturii populare indiene exercită o influență covârşitoare asupra literaturii populare de pe vechiul continent. Ea îşi face loc spre spațiul cultural european ca operă de import, în urma expedițiilor megalexandrine din perioada stapânirii greceşti în Pundjab şi India de vest (secolele IV – III î.Chr., când influențele sunt numeroase şi reciproce). Încă în veacul al VIII-lea se face simțit rezultatul acestor împrumuturi din Orient, prin colecții de basme şi fabule, dintre care cele mai vechi sunt *Panchtantra* şi *Sindipa*. Odată cu secolul al X-lea, prin mişcarea produsă de expediţiile islamice în India, se petrece o translaţie dinspre colportarea lor orală spre cea grafică, aceasta din urmă reuşind să câştige întâietatea. În drumul spre Europa, filtrele lingvistice prin care trec scrierile indiene vor fi, pe rând, urmând itinerarul geografic, limbile pehlevi, persană, arabă, limbile semitice, greaca bizantină, italiana şi spaniola, (ultimele trei aproape sincron). O altă cale se deschide printr-o filieră tibetană, în paralel cu aceea chineză, pentru ambele rolul generator având-l literatura budistă. Încă de la 1859 Th. Benfey (Th. Benfey, *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln,* I-II, Leipzig, 1859 demonstrează contribuţia budismului (şi a scrierilor imanente lui, cunoscute în China deja din secolul I d.Chr.) în răspândirea acestor poveşti. Prin intermediul mongolilor, stăpânitori ai Rusiei vreme de două secole, ele trec în literatura populară rusească.

Nucleul narativ-sapienţial a fost identificat de Brockhaus în noaptea a opta din Tuti-Nameh, luându-şi numele după cel mai mare dintre înţelepţi (în variante: *Sindabar*, *Syntipas*, *Sintipa*). Numele indic Sidhapati se traduce prin ‘şeful înţelepţilor’. În limba arabă se tălmăceşte în secolul al IX-lea (IORGA, 1928: 35) După arabă, cartea cunoaşte o transpunere siriacă (publicată în Europa pentru întâia dată în Leipzig, de F. Baethgen, la 1879), sursă pentru aceea bizantină a lui Mihail Andreopoulos, din secolul al XI-lea. Titlul original complet al variantei greceşti este *Ἱστορικόν τοῦ Συντίπα τοῦ φιλοσόφου, ὡραιότατον πάνυ*. Evenimentul este cu atât mai important, cu cât, în istoria literaturii greceşti, el marchează debutul traducerilor din limbi străine. Pentru întâia oară, această literatură acceptă elemente străine şi îşi apropriază o formă străină de naraţiune: povestirea, în varianta ei cu cadru.

La 1250 urmează o nouă redacţie, ebraică, bază pentru toate cele ulterioare europene. Din ea, monahul Dom Jehan elaborează varianta latină şi (sub titlul compozit – latino-elin – *Dolopathos*) Hebers pe cea franceză, în versuri. O traducere directă în latină se produce din textul lui Mihail Andreopoulos. (*idem*: 36) Din Franţa, cartea trece apoi în Anglia. În variantele europene apare sub titlul *Cei şapte Înţelepţi*: *Dicta aut facta septem sapientum* (publicată în latineşte în 1528 la Strassbourg) – *Roman des sept sages*.

Tot din redacţia Andreopoulos derivă varianta slavonă primară, precum şi o variantă neogrecească, intrată sub tipar la Veneţia, în 1744 (*Μυθολογικόν Συνδίπου τοῦ φιλοσόφου*). Aceasta din urmă prezintă importanţă pentru literatura noastră, întrucât curând se traduce şi în româneşte, în acelaşi secol. La 1781 Ch. F. Matthaei publică o altă ediţie a „miturilor" despre Sindipa, reproducând din codicele *Mosq. 436* (*Vladimir*) din sec. al. XIV-lea, unde – se pare – fuseseră traduse din siriacă şi figurează înainte de „miturile" despre Esop. În privinţa circulaţiei cărţii pe teritoriul românesc trebuie menţionat faptul că traducerea cea mai veche a fost făcută în secolul al XVII-lea, din limba greacă, manuscrisul în care s-a păstrat e datat însă 1703. Un manuscris conţinând doar un fragment (trei file) şi datând din 1799, se afla la sfârşitul secolului trecut în posesia lui Moses Gaster. În titlul – conform cutumelor epocii – lung şi descriptiv, se precizează clar provenienţa grecească: *Cuvântul Sandipii filosofului, tălmacire de pre limba sirienească pre limba elenească, iar acum mai pre urmă pre limba românească*. La acesta se se adaugă, ca un nou argument în favoarea sursei greceşti, un calc lexical: „Această istorie au scris-o mai întâi Mossus filosoful *pentru* Kir, împăratul persilor, şi *pentru* naşterea fiului său şi *pentru* dascălul Sandipa şi *pentru* şapte filosofi ai împăratului şi *pentru* ţiitoarea împăratului şi *pentru* meşteşugurile ei cele reale şi vicleni ci le-au facut şi le-au gătit acea vitrigă să li facă fiului împăratului, încă şi asupra împăratului." (SIND: 399) E vorba de un calc lexical, aşa numit *de semnificat*, prin care semnificantul românesc *pentru* preia şi sensul 'despre', conform modelului grecesc *γιὰ*, prepoziţie cu dublă valoare semantică şi funcţionalitate redundantă.[42] A doua traducere românească o face, tot din greceşte, Simeon Pantea, la 1802 şi o şi tipăreşte în acelaşi an la Sibiu, sub titlul *Istoria Sindipei filosofului*. Textul cunoaşte o a doua ediţie în 1834, în acelaşi loc.

---

[42] Vezi o discuţie amplă în WIT-GILLETTE.

Aravicon Mithologhicon* – *Halima. Cartea e un text de tip culegere, de origine veche indiană, conţinînd poveşti de evidentă intenţie moralizatoare. Urmează, ca şi celelalte cărţi populare, un itinerar comun cu valurile etnice migratoare indoeuropene. În drumul spre Europa traversează aria lingvistică persană, ca *Hezar efsaneh – 1000 de poveşti*, apoi, pe cea arabă, prin traducere din varianta persană: *Alf hirafa – 1000 de poveşti*; tot aici devine foarte răspândită ca prelucrare sub titlul: *Alf laila wa laila – 1001 de nopţi*. Mircea Anghelescu e de părere că datele ce se cunosc astăzi din 1001 de nopţi este organizat în unitaţi coerente nu mai devreme de secolele al XIII-lea – al XIV-lea, după care, prin circulaţie orală, se înglobează alte lucrări similare, străine de corpusul iniţial; între acestea situîndu-se şi părţi din alte cărţi populare, ca de exemplu Sindipa ori variante orientale ale sale – de pildă *Istoria celor 40 de viziri.* (ANGH, 1983: 87)

Între 1704-1708, Galland face întâia traducere în limba franceză, ulterior cea mai răspândită şi mai tradusă (în Moldova, aproape în acelaşi timp, Cantemir concepea *Descriptio Moldaviae*, la cererea Academiei berlineze.), pe care o îmbogăţeşte ulterior cu alte poveşti arabe; „câteva volume" precizează Gaster; operaţia e continuată şi după moartea lui, prin Chavis şi Cazotte, cu alte basme scoase din manuscrise arabe. Rezultatul se publică în trei volume la Veneţia, în 1757. Mai laborioşi se dovedesc Friedrich Heinrich von der Hagen, Max Habicht şi K. Schall care vor edita la Breslau 15 volume, traduceri după un ipotetic manuscris arab din Tunis, încă neidentificat. Cei trei compilează din mai multe traduceri şi ediţii anterioare (între care se afla şi aceea a lui Galland) nefăcând decît să urmeze un procedeu curent în epocă, prin promisiunea misterelor exotice de sub un titlu voit incitant: *Tausend und eine Nacht Arabische Erzaehlungen, zum ersten Mal aus einer Tunesischer Handschrift uebersetzt.* Nu altfel procedase Petis de la Croix, cu *Les milles et un jour. Contes persanes*__, „traduceri" după *1001 de zile*, operă a dervişului Mocles, inspirată din *1001 de nopţi*. Dacă, la 1883, Moses Gaster era convins de existenţa „renumitului” derviş literat, „capul sufilor din Persia”, „care era prietin cu autorul în Ispahan la 1675”, o sută de ani mai tîrziu Mircea Anghelescu vine să amendeze părerea maestrului şi arată că, de fapt, Petis de la Croix adunase varii basme arabe, persane şi turceşti şi le publicase aşezându-le în frunte ademenitoarea precizare. (ANGH, 1983: 17)

La 1720, ediţia celor *1001 de zile* a lui Petis de la Croix, apare în versiune italiană sub numele de *Novelle persiane divise in mille ed una giornata*. De asemenea, cele *1001 de nopţi* din prelucrarea lui Galland vor deveni *Novelle arabe divise in mille ed una notte*. Acestea se combină pentru a forma baza redacţiei greceşti, *’Αραβικόν μῦθολογικόν*, în trei volume ce ies de sub tipar între 1757 şi 1762 (primă ediţie anonimă de succes, căci se reia în 1777, 1792, 1803). În 1791 urmează o continuare, *Νέα Χαλημά* (*Noua Halima*), în care traducătorul – inclusiv al primei ediţii – se face cunoscut: este Πολήζωης Λαμπανιτζιότης (Polizois Lambanitziotis), fost slujbaş la curtea fanariotă de la Bucureşti a lui Alexandru Mavrocordat.

’Αραβικόν μῦθολογικόν este prototipul *Halimalei* româneşti. Moses Gaster semnalează, la 1883, două manuscrise, unul menţionat deja la 1782 de Josef Sulzer (identic cu cel care începuse a se copia la 27 iulie 1782, în Schei şi terminat la 30 martie 1786 la Braşov), celălalt din 1783, tradus de Rafail, egumen la Hurez (amândouă aflate astăzi la Biblioteca Academiei Române). Ediţiile româneşti ale *Halimalei* debutează prin demersul lui Gherasim Gorjan, care scoate un prim tiraj între 1835 -1837. Urmează încă altele două, la intervale de cîte douăzeci de ani (1857, respectiv 1877). Ediţia lui Galland (adevăratele *1001 de nopţi*, după M. Gaster) se traduce de către Ioan Barac (din germană însă) şi se tipăreşte în opt tomuri la Braşov, între 1835-1838, practic dublându-se reciproc cu ediţia Gorjan. Varianta franceză Galland cunoaşte şi ea o traducere românească: *1001 de nopţi*, în *Calendarul Halimalei*, pe 1879, 1880, 1881. Cartea dobândeşte o popularitate foarte mare şi o poziţie specială printre priorităţile afective ale cititorilor. Astfel se explică apariţia, în paralel (1881), a unei antologii de poveşti, sub titlul *O mie şi una de zile*, fără nici un fel de legătură cu celelalte – eveniment previzibil, având în

vedere autoritatea de nume deja câştigată. Ca fenomen adiacent, de asemenea explicabil, vine editarea anumitor texte desprinse din corpul original – care-şi inaugurează, pe această cale, un itinerar şi o evoluţie proprii – pentru a da satisfacţie cererii de lectură.

III. PARTICULARITĂŢI LINGVISTICE ÎN CĂRŢILE POPULARE:

Valori expresive în limba textelor populare:
Fenomene la transfer: Nivelul morfologic. Nivelul lexical: sinonimii; polisemii; arhaisme; calcuri; împrumuturi

Valori expresive în limba textelor populare:

Secolul al XVII-lea, în care îşi fac apariţia la noi cărţile populare europene, este secolul coagulării limbajului literar românesc. Procesul formării lui începe încă din veacul anterior şi se continuă şi după 1700, în cadrul constituit de traducerile masive care se întreprind. Dacă într-o primă fază limba de cultură luată ca model pentru formarea idiomului românesc literar a fost slavona, trecerea timpului înclină balanţa din ce în ce mai mult în favoarea limbii neogreceşti. Aceasta se bucură în epocă de un prestigiu mereu în creştere, pe care îl datorează unei îndelungate tradiţii de cultură, începută în Antichitate şi continuată prin Bizanţ.

Formarea unui limbaj literar autohton e tutelată de aceste limbi, cu precădere de cea din urmă. Procesul – exercitat prin două direcţii de traducere, paralele – una religioasă, cealaltă laică – se articulează pe suportul material al *Bibliei* (transpusă fragmentar ori în întregime) şi al variilor lucrări laice, acestea din urmă aflându-şi izvorul fie în tradiţii populare distincte, fie în diferite segmente ale *Vechiului* ori *Noului Testament*.

De aspectul filierei religioase s-a ocupat în mod convingator Eugen Munteanu. (MUNTEANU, 1995 & 2008) Ca un posibil adaos, vom încerca să surprindem câteva elemente ale celeilalte direcţii, laice. La transpunerea cărţilor populare în limba naţională, metafrastul român – şi nu numai cel român – are a se confrunta cu un aspect cu totul special al acestei practici deosebite şi încă noi: cutuma traducerii literale. Întrucât, în majoritatea culturilor moderne, literaturile naţionale debutează prin adoptarea scrierilor sacre în limba proprie, în Evul Mediu această modalitate de traducere e considerată ca singura în măsură să răspundă la necesitatea de a conserva neştirbită încărcătura sacră a textului eclesiastic. Faptul, ce ţine de o tradiţie anterioară Evului Mediu, se asociază în conştiinţa traducătorului medieval cu convingerea că limbile vernaculare pot fi înnobilate în mod exclusiv prin imitarea fidelă a modelului limbilor scrise, canonice: latina, greaca, slavona – cu statut superior, dobândit printr-un îndelungat exerciţiu cultural şi liturgic. Instaurarea acestei mentalitaţi impune o concluzie: autoritatea – spirituală, religioasă – a *Bibliei* se amplifică progresiv, extinzându-se de la dogmă până la expresie, la limbaj.

Existenţa şi operativitatea unei atare concepţii se constată în tot Occidentul medieval european, unde numeroşi cărturari francezi, germani, englezi se străduiesc să se păstreze aproape de modelul structural al latinei, în măsură cât mai strictă. În acest fel, ei nu performează decât un act de repetiţie, urmând gestul înaintaşilor latini din epoca de fixare a coordonatelor unui idiom literar latinesc – după modelul aceluia grec. E. Munteanu citează opinii medievale (sec. XIII–XIV–XV) conform cărora tiparele oferite de limba latină trebuie cultivate întrucât prezintă garanţia cizelării limbii proprii: Franţa: numeroşi intelectuali observă necesitatea de a *înnobila* (*magnifier*) limba prin imitarea austeră a modelului latin; Anglia: Wykliff, primul tălmăcitor al *Bibliei* în versiune integrală (1380-1384), urmăreşte „to preserve the form of the Latin wherever possible"; Germania: Niclas von Wyle, care în perioada 1461-1478 publică optsprezece tratate monastice traduse din latină, susţine că „orice germană împrumutată dintr-o latinească bună/.../ trebuie şi ea privită ca o germană bună, graţioasă şi vrednică de laudă, care nu lasă loc pentru vreo îndreptare". (MUNTEANU, 1995: 11) Limbile discipol – între ele şi româna – îşi adaugă în maniera aceasta un palier funcţional nou, un real *idiom de traducere* (*ibidem*), având drept caracteristici o înfăţişare *sui generis*, inegală la nivelul ansamblului, un aspect semantic şi sintactic fluctuant, labil, de multe ori îndepărtat simţitor de caracterul limbilor populare pe baza cărora s-a constituit – efect al cultivării maximum deferente a structurilor interne din limbile pilot. Româna literară se manifestă în stadiul său incipient şi se distanţează din ce în ce mai curajos de idiomul popular, într-o primă fază (pe parcursul secolului al XV-lea) urmând îndeaproape modelul slavon, care (pe parcursul celui de-al XVII-lea) va ceda treptat în favoarea modelului neogrecesc. În etapele sale ulterioare, ea va traversa un proces laborios de creare a unui profil specific, prin eliminarea formelor netolerate de normă şi prin conceperea altora, compatibile cu sistemul lingvistic propriu.

Cum, temporal, transpunerea textelor sacre nu se situează la o distanţă foarte mare în trecut, iar traducătorii sunt, în genere, tot oameni ai bisericii – care formează majoritatea ştiutorilor de carte –, reminiscenţe metodice ale aplicării idiomului de traducere contaminează şi adopţia naţională a textelor laice, în speţă a cărţilor populare.

Pornind de aici şi propunându-ne *expresivitatea* ca principal reper al observaţiilor, în procesul traducerii cărţilor populare din secolele al XVII-lea – al XVIII-lea (zonă temporală unde româna vine în contact lingvistic cult nu atât cu limba slavonă, cât cu limba greacă) vom căuta să depistăm acele manifestări lingvistice care atestă efortul de transpunere şi lexicalizare în sistem lingvistic românesc a noilor conţinuturi semantice, modalităţile originale de rezolvare morfologică şi sintactică a dilemelor „importate" din/ prin idiomul etalon, considerat superior ca zestre noţională şi ca organizare internă.

Până la încercările de creaţie lingvistică (în special lexicală) cu mijloace proprii, interne, ale limbii, care vin ceva mai tîrziu, o soluţie des adoptată de vechii noştri traducatori pentru a ieşi din atare impas, a fost calchierea.

Fenomenului de calc în general şi celui de calc lexical în special li s-a găsit drept cauză primară interferenţa lingvistică. În accepţie curentă, dinspre domeniul fizicii, termenul „interferenţă" ia sensul de 'întrepătrundere', 'împletire', invocînd o imagine oarecum mecanică. În accepţie psihologică, numeşte un fenomen de obstrucţionare a declanşării unui proces psihic (memorare corectă, rememorare, recunoaştere, actualizare, utilizare etc.) datorat unei informaţii anterior asimilate, care se suprapune parţial sau total pe spaţiul activ (de stocare/actualizare) destinat unei informaţii noi – şi se opune astfel activării acesteia. În cazul interferenţei lingvistice, ca rezultat al unei competenţe lingvistice multiple, şi nu al unei sărăcii de exprimare, calcul apare ca rezolvare a unei tensiuni de „gol” ce capătă contur în conştiinţa vorbitorului plurilingv şi se evidenţiază ca moment/ factor de criză în confruntarea/competiţia dintre idiomul superior cultural (mai bogat în lexeme si structuri morfo-sintactice) şi limba sa maternă (în care acest adevărat flux de informaţie nu-şi află posibilitatea de expresie confortabilă). În procesul de confruntare dintre idiomurile la care el are acces şi până la decizia calchierii, golul lingvistic dezechilibrează capacitatea vorbitorului poliglot de a exprima în limba proprie conţinuturile din limba etalon.

De regulă, competenţa vorbitorului multilingv este variabilă pe diferitele teritorii lingvistice şi stăpânind – în inegală măsură – două sau mai multe sisteme lingvistice, de bună seamă limba sa maternă e aceea care se bucură de un grad mai mare de cunoaştere şi performanţă. Llimba/ limbile straină/-e se situează, de obicei, la un nivel mai scăzut. Vorbitorul se împiedică de incapacitatea sau, mai exact zis, de capacitatea lui redusă de exprimare pe teritoriul uneia dintre ele. În situaţia vorbitorului ingenuu, apare chiar posibilitatea ca el să „ajusteze” limba străină la posibilitaţile sale de expresie şi comunicare, după modelul limbii materne. (Putem cita aici celebrele „fleurs de coucou” ale lui Alecsandri.[43])

Încercând o apropiere de E. Coşeriu, considerăm că nu se poate vorbi despre interferenţă propriu-zisă decât cu privire la un vorbitor ingenuu, aflat în necunoaşterea limitelor limbii sale ca sistem; sau cu privire la un vorbitor (mai mult sau mai puţin) avizat aflat accidental în momente de ingenuitate. În situaţia acestuia din urmă, fenomenul se petrece de obicei invers: el foloseşte limba străină ca model pentru necesare inovaţii lingvistice, fapt care presupune, dar nu întotdeauna şi nu obligatoriu, o acuzare prealabilă a „neajungerii” limbii proprii; şi prin intenţie, poate sconta un efect stilistic. În momentul când constată cu claritate existenţa golurilor din sistemul limbii proprii, în conştiinţa sa lingvistică se configurează spaţiul virtual disponibil pentru copierea unei structuri dintr-o altă limbă, copiere datorată acţiunii subiective, nu numai conştiente ci şi voluntare. Astfel vorbind, implicarea subiectivă e sesizabilă; în acest fel, când intervine intenţia clară a subiectului, fenomenului i se conturează un profil inedit – el capătă aspect de licenţă *poietică*. În primul caz, din situaţia de acută necesitate rezultă în mod imperativ fenomenul de calc, utilizatorul lingvistic nedispunând de o altă soluţie. Este poziţia în care se afla, în secolele XVII-XVIII, traducătorul cărţii populare – constatând, dilematic, spaţiile goale din sistemul lingvistic propriu, pe care le descoperă în confruntarea cu multitudinea de *semnificaţii* (în termenii lui E. Coşeriu) ori *semne lingvistice* (Saussure) noi cu care îl provoacă (îl sfidează ?) textul străin. E. Coşeriu comentează: „Interferenţa lingvistică se explică prin faptul că vorbitorul *e convins că în limba lui se află acest lucru*. (s.n., G.N.)" (COŞERIU, 1996: 88) Fenomenul e posibil datorită virtualitaţilor limbii, faptelor de limbă realizabile, chiar dacă, până la momentul comiterii, nerealizate. „Deci şi greşelile de limbă care se fac, se fac cu *convingerea* că nu se schimbă limba, că într-adevăr în limbă *se spune aşa*." (s.n., G.N.) (*ibidem*)

---

[43] Vezi Vasile Alecsandri, *Chiriţa în provincie*, Actul 1, Scena 3.

În cadrul creat, pe de o parte, de a) *convingerea* şi, pe de cealaltă, de b) *faptul* lui „se spune aşa", se poate strecura distincţia *inovator inconştient*/*inovator conştient*, unde primul e vorbitorul ingenuu, iar al doilea e vorbitorul responsabil, „culpabil" de modificările lingvistice – po-i-etul. Dacă în cazul a) e activă convingerea lui *se spune aşa*, în al doilea devine productivă convingerea lui *se poate spune aşa sau se poate spune* (*şi*) *aşa pentru că aşa spun eu*. Acţiunea deliberată, *recte* inovaţia, e produsul activării voluntare a unui *eu laborios subiectiv* (fenomen evident cu precădere în creaţia literară, de obicei poetică, unde poetul poate decide în mod absolutist, chiar, asupra înfăţişării fonetice, grafice, lexicale, morfologice ori sintactice a textului său; creaţiile lui Guillaume Apollinaire formează una dinte cele mai bune exemplificări, aici. Dar unde se plasează traducătorul literaturii vechi?

Dosoftei, spre pildă, tălmăcind *Psalmii*, se „aşează” într-o postură de tip b), luându-şi o libertate mai ales stilistică. În ceea ce-i priveşte pe traducătorii cărţilor populare, ei sunt, într-o anumită măsură, instrumentul interferenţei lingvistice dar şi – nu de puţine ori – operatorul conştient al posibilităţilor expresive gestante în lexicul românesc al epocii. Traducătorul încetează de a mai fi un inocent din moment ce se plânge de îngustimea limbii: ms. BAR 355 (1773, Moldova, *Etiopicele*), f.1v poartă următoarea specificare: „Tâlmăcitu-s-au aceasta istorie/.../din limba cea aleasă, ellinească /.../ spre cea *după putinţă a limbii moldoveneşti deşchidere şi adăogire.*” Notiţa pune în evidenţă postura non-ingenuă a tălmăcitorului, care are a înfrunta acea „a limbii moldoveneşti deşchidere şi adăogire” – dar după *putinţa* sistemului şi, mai ales, prin exercitarea un efort personal maxim.

*

Fenomene la transfer:

Propunându-ne *expresivitatea* drept criteriu principal de căutare a faptelor de limbă, încercăm să aflăm elemente ce, dincolo de obişnuitul interes epistemic, mai pot capta şi reţine atenţia cititorului actual.

Avantajele analizei traducerilor biblice faţă de analiza operei colportorilor literaturii populare scrise consistă în primul rând în faptul că pentru prima se ştiu clar sursele şi se pot elabora comparaţii pertinente. La cealaltă trebuie operate, de multe ori, comparaţii „im-pertinente”, supoziţii care se cer verificate printr-un un mare număr de fapte pentru a fi acceptate. Frecvenţa ridicată a calcurilor dintr-un text de carte populară poate fi, de pildă, un indiciu al faptului că traducătorul a avut în faţă un text original de pe care a tradus; dimpotrivă, frecvenţa lor foarte scăzută sau absenţa lor poate fi un indiciu de colportare în special orală a respectivei bucăţi literare, un semn al fenomenului de folclorizare, de transmitere în maniera orală, specifică folclorului. În absenţa unor indicii de felul acesta, studiul filologic şi/ sau lingvistic al unui text vor aduce informaţii de constatare, pur descriptive, privitoare la stadiul limbii române la momentul respectiv, dar nu vor putea stabili corelaţii mai profunde.

*

Nivelul morfologic

Substantivul:

– *cazul genitiv*: – „să dusă la *Filipus-cetate*” (ALEX: 13), echivalent cu „se duse la cetatea lui Filipus”: determinantul se exprimă prin substantiv antepus; simultan, determinatul rămâne fără articol hotărât, datorită postpoziţionării;

– *cazul acuzativ*: – acuzativul personal apare neprecedat de prepoziţia *pe*: „şi porni asupra lui Netinav la Eghipet, trimiţând *solul său* la cei patru crai” (ALEX: 12);

– *cazul vocativ*: – vocativul cultivă desinenţa *-e*: „Netinav*e* - împărat*e* ” (ALEX: 12); „O, vai de tine, Eghipet*e* !” (ALEX: 12)

*

Pronumele:

– *pronumele personal*: – substantivul obiect direct nu e reluat prin pronume personal în acuzativ: „Iară Râmul [Ø] împărăţiia Merlichie împărat” (ALEX: 12)

– *pronumele personal în genitiv*: – pentru categoria semantică „posesie” se selectează construcţia: substantiv + pronume personal în genitiv: „Şi văzu Netinav oastea *lui* spartă” (ALEX: 12), în structuri care astăzi preferă dativul posesiv (şi-*şi* văzu oastea...);

– similar, construcţia: substantiv + adjectiv posesiv: „trimiţând solul *său* la cei patru crai” (ALEX: 12), în structuri care astăzi preferă dativul posesiv (trimiţîndu-*şi* solul);

– *pronumele relativ*: – pronumele relativ posedă şi exprimă categoriile de gen şi număr şi apare articulat: „trage împreună şi pe tânarul *carile* nu să lăsa de dânsa” (ETH: 132)/ „*Carii* văzând pre solul” (ALEX: 12); – „dragostea *carea* către mine avea.” (AR: 437)

- *pronumele semiindependent „al”* (GR ACAD, 2005, I: 246) dislocă structura substantiv + atribut în genitiv: „căci lucrul *al* norocului lui la astronomie am cercat...” (SIND: 386; ms. BAR 1436, din anul 1703[44])

Articolul:

– *articolul hotărât*: – apare la substantivul nume propriu în genitiv: „Mergea asupra *Netinavului*” (ALEX: 11); – la substantivul obiect direct precedat de prepoziţia *pe*, fără determinare la dreapta: „Carii, văzând pre *solul*, s-au închinat la mila lui Darie împărat.” (ALEX: 12); – la pronumele relativ: „*Carii* văzând...” (ALEX: 12)

– *articolul hotărât în genitiv*: – apare în dublet, simultan în poziţie ante- şi postpusă substantivului „Să să ştie că aceas<tă> car<te> este *a lui feciorului*; cen s-o fura să f<i>e afurisit.” (însemnare de posesie şi protecţie, ms. BAR 3395, ff.89v-91v) (*apud* MORARU VELCULESCU, I: 59). Acelaşi fenomen morfologic apare şi, regional, în secolul nostru: relatarea basmului *Cu Petrea Fat-Frumos, steblă de busuioc* (BÎRLEA, I: 275) conservă forma: „Bini-ţ face, bini-ţ agiunge; rău îţ face, rău aveţ s-agiungeţ. Dară dragii *lui tat'ii*! Ut'i ci: de azi înainti...” (relatare din 10 februarie, 1955, de la Zlotar Gheorghe, Fundu Moldovei). Prezenţa articolului hotărât în genitiv în manifestare poziţională simultan proclitică şi enclitică dă naştere unui dublet morfologic, care, conform normelor actuale, e redundant. Fenomenul, de la începutul secolului al XVIII-lea (şi în alte limbi, *cf.* WIT-GILLETTE), atestă eforturile sistemului de a-şi asigura structuri stabile, în evoluţia spre configurarea unei norme.

Verbul:

Auxiliarul:

– verbul *a avea* cu valoare de auxiliar pentru viitorul popular, în formă arhaic-regională: – „Stareţi, *om* să vă omorâm!” (EROT: 35)

Moduri – aflăm:

– *imperativul:* – imperativul plural se formează nu de la indicativul prezent, ci din infinitivul lung, cu sufixul morfologic *-re*: „*Stareţi*, om să vă omorâm!” (EROT: 35); rezultă un „imperativ lung”. Limba română conservă, regional, un alt mod verbal „lung”: –

---

[44] Consultat la sursă, BAR.

gerunziul: „Moşuli, eu pot pleca şi fără fuior! Da *h'indure* că mn'il dai îm mânâ, dă-l încoaci." (basmul *Cu Busuioc Verde*, colecţia Bîrlea; transcris în 1955, de la Zlotar Gheorghe, Fundu Moldovei) (BÎRLEA, I: 299); „Da *h'indure* ca-ai untrat în casâ la mini, pun'i-t'i pi scaun, ca sâ vorbesc şî eu doauă-tri cuvint'i cu t'in'i." (basmul *Constantin şî Sevistica*, de la acelaşi informator, acelaşi an) (BÎRLEA, I: 430). Este evidentă segmentarea etimologică a conjuncţiei *fiindcă*, în componentele *fiind* + *că*, unde gerunziul verbului *a fi* apare în forma lungă, sufixată, suportând în plus un tratament fonetic, de velarizare: *f* > *h*.

– *condiţionalul:* – apare în formă arhaică: „omul de *are fi făcut* o sută de rele, tot nevoiaşte pentru viiaţa lui" (SIND: 396); „Iară Alexandru Parij *are hi mărsu* la tată-său, ce nu putea" (IST TR: 91);

– *conjunctivul:* – acelaşi fenomen: auxiliar neredus, în cazul conjunctivului perfect: „şi socoti să-l facă scumpu şi minunatu, cât *să nu mai hie fostu* altul ca acela, nici să mai hie." (HRON: 259);

– *prezumtivul în structură analitică* la nivel sintactic: – „Şi *nici ar fi contenindu plângându*, de n-ar fi vinit oarecare somnu prin dulceaţa tânguirilor." (ETH: 145), unde *ar fi contenindu* este semiauxiliar de aspect.

Timpuri – aflăm:

– *imperfectul perifrastic,* structură verbală supracompusă: „Iară tată-său, Priiam-împăratu, şi maică-sa împărătiasa *s-au fost aprinzându* de dorul lui şi *i-au tot fost trimiţând* cărţi în toată vremea să margă, să nu facă într-alt chip." (IST TR: 91) „Iară când au fost o dată, Menelau-împărat s-au gătitu să margă la Critu, c-*au fost avându* elenii sărbătoare; şi *s-au fost strângându* toţ domnii eleneşti şi toţ craii ş-*au fost făcând* într-un an odată o jirtfă lui Dios Dumnedzău." (IST TR: 91)

Valori sintactice:

Moduri – nepredicative în română actuală – îşi asumă predicativitatea:

– *infinitivul*: – în structură de tip *mod personal* + *mod nepersonal*, *infinitivul* nepredicativ de pe locul al doilea devine predicat, echivalând morfologic un conjunctiv (în subordonate finale): „aruncară mreaja *a prinde* peşte" (IMB: 20), „ce-aş umbla *de-a căuta* pe iubita mea Margarona", (IMB: 23); coexistă cu construcţia: *mod personal* (*indicativ*) + *mod personal* (*conjunctiv*), în acelaşi text, pe aceeaşi pagină: „am fugit ca *să o caut* pre preaiubita mea Margarona"; – de asemenea, în structură simplă, monoverbală: – „Viezi pentru mine – au zis – cu adivarat.... ?; – „*A vié* eu sau ba?" (ETH: 130) = 'trăiesc eu sau ba?', 'a trăi';

– *gerunziul*: – preia caracterul predicativ a) al indicativului: „Şi aşa de multe ori *ducându-să* Erotocrit supt saraiul împărătesc de cânta."; – „Şi *trimiţându*-i ca să cerceteză." (EROT: 35); b) al conjunctivului: „Împodobeşte-te – zice – pentru că să cade – zice – *fiind* mai împodobită." (ETH: 144);

Diateza:

– *pasivul reflexiv:* – e utilizat frecvent (posibil sub influenţa medioreflexivului grecesc): – „Şi totuşi ei *s-au răpus* ducându-să cu fiii mei la război" (ALEX: 23); „P-aci, p-aci era *să să piarză* [...] de părere de rău, că *se răpusese* mumă-sa" (HRON: 242)

Prepoziţia:

Stadiul limbii române în epoca cercetată atestă un comportament fluctuant al prepoziţiei, în speţă al regimului de utilizare sintagmatică: în asocieri sintactice cu substantivul: – „*Întru* acest chip" (ALEX: 11); „să se strângă *la* Eghipet" (ALEX: 12); – „*la* Eghipet îndărăpt" (ALEX: 11)

Prepoziţia serveşte de multe ori unui rol sintactic diferit[45], prin comparaţie cu norma actuală: – o atenţie specială solicită prepoziţia *de*, frecvent folosită, care manifestă un comportament foarte elastic:

– *de* introducând un complement obiect relativ: „Cum vom face *de* Netinav împărat de la Eghipet, că iată cum ne sărăceşte ţările noastre” (ALEX: 11) – figurează în aceeaşi frază cu *de* introductiv pentru un circumstanţial cauzal, corespunzător normei actuale: „şi noi nu putem să ne batem cu el *de* farmecile lui.” (*ibidem*) În legătură cu acest fel de uz, trebuie semnalată folosirea regională contemporană, în Moldova, a prepoziţiei *de* în sintagmă cu alt tip de complement decât în norma literară: ex. *de* + complement direct: „să întrebăm *de* vecini” = ‘să-i întrebăm pe vecini’]; *cf.* şi „Niceodată domnul acel mare şi [*id est* Alexandru] nu s-au apucat de războiu până n-ar fi ispitit *de* oameni învăţaţi şi înţălepţi filosofi, fiind el de faţă, orânduiala cum va purta şi mijlocul cum va începe.” (ALEX: 22) = ‘până nu i-ar fi întrebat pe aceştia’] În folclor, aceeaşi utilizare dată prepoziţiei *de* e atestată în colecţia Bîrlea: „Trebuie întâi să omorâm pe zmeu /à/, căci până va fi acesta d-asupra pământului, pace *de* el nu veţi avea.” (BÎRLEA, I: 428)

---

[45] Fenomen identificabil în epocă şi în alte limbi europene, ca greaca, franceza şi, de asemenea, slavona. (*cf.* LURAGHI: 42 *et infra*)

Conjuncţia:

Ca şi prepoziţia, conjuncţia se regăseşte în numeroase modificări şi adaptări funcţionale, actualizându-se, de multe ori, într-un comportament foarte diferit de cel de astăzi: – „au şi căzut la mari voie re şi la mari gânduri, *cât de* s-au nebunit de dragoste Aritusăi, a fetii împăratului” (EROT: 35) = ‘încât’; – „*căci că-şi* pironisă gândul cu toata mintea lui asupra ei” (EROT: 34) = ‘căci, deoarece’; – „am cunoscut *precum* eşti supus la o treabă” (SIND: 355) = ‘că, precum că’. Fenomenul se înregistrează şi în actualitate; în culegerea Bîrlea, informatorul istoriseşte după cum urmează: „A ajuns iei într-o pustietate […] încât a isprăvi<t> hrana, şi-a ajuns dă mânca frunză – *încât* am mâncat şi ieu, în Germania, şi m’elci crudzi, dă-m făceam clăbuci la gură, dă foamete; le cred c-o fi mânca<t> şi iei săracii, pân pustietate!” (BÎRLEA, I: 161, text B)

Adverbul:

– apare în forme întărite cu particulă enclitică: „Iar Erotocrit şi cu Polidor s-au dus acasă-*şi*.” (EROT: 35) – ‘fiecare la casa lui’; – „Deaca zise împăratul aşa, atunce-ş fu scos postélnicul de la masă cu ruşine şi-l duse de-l judecă” (MOXA, *cf.* HASDEU, 1983: 373);

– „Şi o chemă atunceşi, de o certă, şi-zise:” (*idem*: 384); – „un cerb mare năvăli la împăratul, de-l luo de brîu în coarne pre Vasilie şi vrea peri atunceş.” (*idem*: 387); „Că nu rău şi fără socotială, ce bine şi cinsteş iaste de vieţuit” (Cantemir,1969: 297); – „Pomeneşte, om creştinu, ca vei acmuşu muri.” (Bar, Cvr 13 A, p. 1-2, *cf.* Crest lrv, 1989, 1, 232); – „De-acii era lăudat de toţi voevod Velisarie. Ce nu plăcu aceasta pizmeei, cumu-şi se grăiaşte: ochiul hitlean şi pizmaşu nu iubéşte binele omului.” (Moxa, *cf.* Hasdeu, 1983: 372); particula postpusă *–ş[i]* intensifică denotaţia termenului căruia i se ataşează, respectiv: ‘propriu, fiecare, al fiecăruia’; ‘întocmai/ chiar/ exact când/în acelaşi moment’; ‘foarte cinstit’; ‘acum, foarte curând’; [‘întocmai/ chiar/ exact cum se zice’]. (*vide infra, „Fenomenul –ş[i]”*)

Fenomenul de calc morfologic poate fi semnalat:

– *la substantiv*: – *afectând cazul*: – „capişte *Isidii*” (Eth: 146) = ‘a lui Isis’; se calchiază numai desinenţa de genitiv, *cf.* ngr. nominativ: ἡ ᾿Ισις/ genitiv: τῆς ᾿Ισίδας._

– *la verb*: *a*) – *afectând diateza*: – apropiindu-să, s-au rugat ca *să să folosască de cătră mine* (Eth: 136) = ‘să fie folosită, utilă, mie; să-mi fie de ajutor, de sprijin’, *cf.* ngr. *νὰ χρησιμοποιηθεί από ἐμέ*, formă de conjunctiv medioreflexiv a verbului *χρησιμοποιούμαι*. Formal, medioreflexivul grecesc se caracterizează prin identitatea dintre reflexiv şi pasiv şi, din cauza echivalenţei simultane cu ambele diateze din limba română, traducătorul calchiază complet: apelează la un pasiv-reflexiv mai puţin în spiritul românei, dar care, probabil, sub autoritatea culturală a limbii greceşti, i-a părut mai elegant. Procedeul este frecvent în *Etiopicele*. – „...şi cum au ajuns rob şi cum *s-au răscumpărat de* un sultan turcesc” (Imb: 18) = ‘a fost răscumpărat’; şi Niculae logofătul calchiază diateza medioreflexivă a verbului, *cf.* ngr. *ἐξαγοράζομαι*; – „ca *să să urgisască de cătră* dânşii” (Erot: 3); prin procedeu analog, diateza pasivă din limba română echivalând diateza medioreflexivă grecească. Ca şi ceilalţi, şi copistul Ioniţă Tăutul calchiază. – „cât de *s-au* *nebunit de* dragoste Aritusăi” (EROT: 34); „*s-au nebunit de* frumoasă cântările lui ce cânta” (EROT: 35), *cf.* ngr. *ἐτρελένομαι*, verb medioreflexiv, la aorist *ἐτρελάθηκε*, formă pe care o preia textul românesc.

b) – *afectând modul*: – „Prin care toate *vânându-să* tatăl mieu *cu totul pre aceeş* /Dimineta/..” = ‘fiind urmărit, gonit din urmă, vânat’, *cf.* ngr. *κατακυνηγούμαι*, din care derivă forma de metoché: *κατακυνηγημένος*. Este o traducere foarte bună a formei de metoché – participiul prezent, echivalent morfologic cu un adjectiv, traductibil în româneşte prin gerunziu (acordat sau nu); „aceeş” încearcă să transpună grecescul *ἥ ἴδια* – pronume demonstrativ, la traducerea căruia limba română reacţionează specific, în funcţie de contextul semantic: în sensul că, dacă în anumite situaţii admite pronumele demonstrativ corespunzator: *aceeaşi*, în altele, ca aici, nu permite decât personalul *ea*. (Vezi şi discuţia aceleiaşi secvenţe, sub aspect semantic, la cap. *Calc semantic*.)

c) – *afectând regimul verbal*: – „Am priceput ca fata ta nu are nici o dragoste la mine şi pentru aceasta *am despărţit-o*.” (AR: 448) = ‘m-am despărţit de ea’, *cf.* ngr. *τὴν ἐχώρησα*. În limba greacă verbul *χωρίζω*, activ, guvernează un complement direct, spre deosebire de situaţia din limba română – unde pentru situaţia prezentă e necesară forma reflexivă – *a se despărţi*, care poate guverna un complement obiect indirect; – „conteneşti, *rog*” (ETH: 135) = „te rog”, *cf.* ngr. *παρακαλώ* – care nu e obligatoriu precedat de un pronume personal obiect direct.

*

Nivelul lexical prezintă fenomene ce afectează:

Derivarea:

– sufixul de agent *-tor* apare în varianta arhaică *-toriu*: în povăţui*toriu*, voi*toriu* de bine, fermecă*toriu*, vrăji*toriu*, ceti*toriu* (ALEX: 11), aju*toriu* (ALEX: 12); – sufixul *-esc* (cu varianta fonetic-regională *-ăsc*) are o productivitate marcată în crearea de adjective: „au învăţat meşteşugul oşte*scu*.” (POL: 177); „să trage de neam cnej*ăscu*” (POL: 178);

– sufixul *–eşte*. Ultraproductiv în epocă, intră în combinaţii inuzuale în prezent: – „şi-l găsiră pre acel voinicu stându călăr*eşte* pre un cal albu minunatu." (HRON: 258); – *cf.* şi „Dacă averea aceea care amândoao părţile în petrecerea vieţii lor cei căsătoric*eşti* vor moşteni sau vor dobândi, să fie acel bun de obşte al lor şi altele." (*Contract de căsătorie*, în Dimitrie Eustatievici Braşoveanul, *Scurt izvod pentru scrisori*, Sibiu, 1792, *apud* SOARE: 73);

Compunerea: – „Răspunsu *ficior-Împăratului* atâta au prinsu pe fata craiului..." (POL: 187)

Familia de cuvinte:

– *a adevăra, adeverinţă* – „acum *am adevărat* şi am cunoscut" (SIND: 355) = 'a se convinge, a primi dovezi'; „Nu te voi mai crede, /.../ că nici o *adeverinţă* nu iaste." (SIND) = 'dovadă'; se constată că, la etajul ei literar, cel puţin, limba română a pierdut lexemul *a adevăra*; verbul *a adeveri*, prezent şi activ, păstrează sensul complementar 'a da dovezi': „şi îm*adeveri* /.../ dragostea carea către mine avea" (AR: 437). Structurarea unei familii lexicale mai ample (care să reunească toţi termenii specificaţi) e posibilă doar diacronic, existenţa celor două verbe nesuprapunându-se temporal.

– *înd(e)reptare, a se înd(e)repta*: „O, muiare, cine te-au învăţat aceste cuvinte bune de *te-ai înderептat*?" (SIND: 391) = 'a găsi dreptate, justiţie; „Taci, blestematule,/.../ nu voiu să-ţi mai auzu *îndreptările* tale..." (AR: 441) = 'justificare'; (vezi BOPP: 361, *dereptate*);

- *scârbă, a se scârbi, scârbit*, purtând sensul generic de 'mâhnire, întristare': („Aşa şi eu am nădejde pre Dumnezeu că voi birui pre filozofii tăi, o, împărate, că între mine şi între tine au pus mare *scârbă*." (SIND: 376) = 'supărare, întristare'/ – „dar Frosina /.../, văzînd pre Aritusa că în mai mare foc să află, *să scârbie*." (EROT: 45) = 'a se întrista, a se mâhni'/ – „Iară Olimbiiada era frumoasă fără seamă şi era stearpă. Iară ea se întrista de acel cuvânt şi era *scârbită*." (ALEX: 13) = 'amărâtă, mâhnită' – „Şi cam dintâiu eram foarte *scârbit*. Apoi întărindu-mi inima" (Ar: 442);

Sinonimia, unde remarcăm:

a) – *ocurenţa sinonimiei polietimologice* – „*Coneţul* şi *sfrăşit*ul a filosofului Sindipei..." (Sind: 401);

b) – *asocieri inuzuale şi puternic expresive pentru lectorul contemporan:*

– *a se aduna* – *a se împreuna* = 'a se întâlni, a se uni': „să margă Filip cu împărăteasa, să se adune la câmp" (Alex: 21);– „Şi să dusără acei boiari la poartă acolo şi-l găsiră pre acel voinicu /.../. Şi *să împreunară* acolo şi purciasără toţi;" (Hron 258); „Deci, *s-au împreunat* cu norocul şi celea fapte." (Sind: 400);

– *adeverinţă* – *arătare* (pl. *arătări*) = 'dovadă, demonstraţie': „Nu te voi mai crede, /.../ că nici o *adeverinţă* nu iaste." (Sind: 352); – „şi îm adeveri cu mari *arătări* dragostea carea cătră mine avea." (Ar: 437);

– *a apleca* – *a pedepsi* = 'a instrui, a educa': „şi l-au dat pre mâna unei maice şi l-*au aplecat* şi l-au crescut" (Ist Tr: 90); „Voi să dau pre fiiul meu *să*-l *pedepseşti* la filosofie." (Sind: 353) Asemenea atingeri, aproape imposibile în limba română actuală, se datorează unor foarte vechi ramificări semantice, încă active în epocă, dar care s-au pierdut aproape cu totul până la stadiul de astăzi al românei. Verbul latinesc *applicare*, evoluat fonetic (în interiorul sistemului lingvistic românesc) la *a apleca*, deţine aici sensul de 'a studia' dar şi de 'a instrui'. Cu aceste sensuri s-a păstrat (eventual parţial) în alte limbi romanice. În italiană: *applicábile* (reflexiv) semnifică 'a se sili, a învăţa cu sârguinţă, a depune mult zel'; din aceeaşi familie: *applicáto*: 'atent, silitor, sârguincios', *applicazione*: 'atenţie, zel, sârguinţă' (Balaci). Limba franceză mai păstrează, figurat (Dfr-R), sensul 'a-şi da toată osteneala, a se sili, a se strădui să'; pentru verbul *appliquer*; în familia lexicală, adjectivul *appliqué* meţine sensul 'studios', pe lângă 'atent, silitor, sârguincios' (nuanţe uşor de corelat cu procesul de învăţământ/ învăţare), la fel, italiana (Miopledari, Tlio). Româna contemporană deţine, prin intervenţie neologică (din limba franceză), adjectivul *aplicat*, care însă nu-şi poate asocia concrete, *recte* substantive desemnând persoane, ci numai abstracte – nume de activităţi din sfera intelectului, de exemplu: *studiu aplicat*, *cercetare aplicată*. Sensul păstrat este de ‘atent, detaliat, minuţios’._DLRV TR consemnează verbul *a apleca*, cu sensul ‘a alăpta’, *cf.*: „Mame care *apleacă* prunci mici. PRAV[46]. [...] Acmu socoteşte de au fostu în mai mare vină mama care i-au născut, au mamca care i-*au aplecat*. NCCD, 357[47].” (*apud* DLRV TR: 52-53) Sesizăm tangenţa semantică ‘a creşte un prunc’, punct din care e posibilă evoluţia divergentă ulterioară, spre ‘a aduca, a instrui’.

Omonimia:

– *a se înd(e)repta*: – „O, muiare, cine te-au învăţat aceste cuvinte bune de *te-ai îndereptat*?” (SIND: 391) = ‘a afla/ a i se face dreptate’ (la judecată) (*cf.* BOPP: 361, *dereptare*); – „Însă de acestă dată este cu putinţă, de vii, *a te îndrepta* acum cătră fiul tău, deşi este fugariu, şi a pedepsi pre aceea ce au făcut strâmbătate voî amândurora” (ETH: 144) = ‘a-şi îndrepta greşeala’;

– *lucru*: – „Şi pentru aceasta au fost *lucrul* tăcerei mele, de nu grăiiam. De care *lucru*, o, împărate, de va fi şi cu voia ta, să chiemi să vie mulţi oameni” (SIND: 386) = ‘pricină, motiv, temei’; (similar: „şi séu mărtirisit Lungul nainté judecăţiei, cum n-au băgat nić el, nić frate-său pre Stănil$^{\text{ă}}$ în moşia Moldovénului, ci *fără lucru* au întrat el într-aća moşie” (HASDEU, 1983: 111); – „căci *lucrul* al norocului lui la astronomie am cercat” (SIND: 386) = ‘mers, evoluţie’; – „Şi acesta va fi mai rău, căci de-i face acesta *lucru*, tu vei fi orbu de tot...” (SIND: 395) = ‘faptă’; – „că nici un *lucru* al filosofiei şi meşteşug n-am lăsat de nu l-am învăţat” (SIND: 388) = ‘aspect, temă, problemă; – „Nu iaste aşa *lucrul*, că cela ce au făcut masa n-au ştiut” (SIND: 388) = ‘adevăr, realitate’;

– *a nevoi*: – „şi foarte i-*au nevoit*” (SIND: 395), „*Au nevoit* pre cocon” (SIND: 354), „m-*au nevoit* să mă culc”

---

[46] Abreviere explicată ca: „PRAV.1754-1762: *Pravilă*, ms. rom Bar 5454 din 1754-1762, f 82v-111v (Mold.)” (DLRV TR: 35)

[47] De asemenea: „NCCD: N Costin, *Ceasornicul domnilor*, ediţie de G. Ştrempel, Bucureşti, 1976 (Mold.)” (DLRV TR: 34)

(SIND: 370) = ‘a obliga’; – „omul de are fi făcut o sută de rele, tot *nevoiaşte* pentru viiaţa lui” (SIND: 396) = ‘a se strădui’; – „cu mare dragoste *am nevoit* să grăiască fiul tău” (SIND: 356) = ‘a insista’;

– *mintea*: – „*Mintea* mea către a voastră, filosofi, să asamănă” (SIND: 387); „Eu vedeam căutătura lui, cunoşteam *mintea* lui” (ETH: 139); „nu-şi schimbă *mintea* şi năravul nu şi-l schimbă” (IMB: 13, 14, 15) = ‘judecată, gând’; – „Că aceia ce au băut laptele aşa le-a fost *mintea* să moară şi aşa le-a fost ursita să paţă.” (SIND: 388) = ‘ceasul (rău), întâmplarea, destinul’; – „Află tată-său, *mintea* i să muiă şi foarte să întristă şi iar să bucura cu gândul” (IMB: 13) = ‘sufletul’;

– *pedeapsă*: – „şi cu mare *pedeapsă* te voi omorî” (EROT: 63) = ‘chin, chinuri’; „sau de multă trudă şi *pedeapsă* a dascălului, s-au făcut acest lucru.” (SIND: 355) = ‘instruire, educaţie’ (pe care i-a dat-o dascălul) (împrumut din neogreacă);

– *a pedepsi*: – „*să*-l *pedepsească* pe fiiul său la învăţătura cărţei”, „*să pedepseşti* la filosofie” (SIND: 353) = ‘a instrui, educa, învăţa’ (împrumut din neogreacă); „*Să pedepsea* făcând stihuri de dragoste Aritusăi” (EROT: 34) = ‘a se chinui’;

– *s*(*e*)*amă*: – „ca să-l ia şi să-l ducă la împăratul ca să-şi dea *seama* de datoriia unui întunerec de talanţi.” (VARL: 295) = ‘socoteală’; –„Iară împăratul Menelau, daca l-au văzut om /…/ cu câtăva *samă* de oameni după dânsu” (IST TR: 91) = ‘mulţime, alai’; –„şi le-au dat focu multu, fără *samă*, şi le topi focul toate într-un locu.” (HRON: 259) = ‘măsură’;

– *ticălos* (*ticăloşi*): – „Că, după ce s-au hotărât surgunie ta ce nedreaptă, *ticălosul* tatăl tău, căindu-să pentru celi ce făcusă” (ETH: 141); – „Împărate, noi suntem nişte oameni neputincioşi şi *ticăloşi* cum ne vezi împărăţiia-ta, ci te milostiveşte spre noi.” (ALEX: 50) = ‘slab/i, sărman/i, amărât/ţi’; – „Oh, Alexandre, împărate din lume *ticăloasă* şi nevolnică” (ALEX: 55) = ‘stricată, coruptă’;

– *tocm*(*e*)*ală* – *tocméle*: – „Şi deaca l-au băgat baba în casă şi l-au văzut muiarea lui, s-au mirat, cu ce *tocméle* şi meşteşug va face ca să poată tocmi fapta cea rea, să nu cunoască bărbatul său.” (SIND: 370); „muierile cele rele şi viclene multe *tocméle şi* fapte rele fac” (SIND: 375); „iar muiarea cu aceia tocmală şi-au acoperit ruşinea” (SIND: 378) = ‘prefăcătorii, ascunzişuri, înşelăciuni’; „şi scoaseră plaşca şi emurlucul lui Solomon, tot cu ochi de şarpe; şi era întrînsul trei petri, de avea 12 *tocméle* şi toate boalele vindeca” (ALEX: 29) = ‘virtuţi’, ‘capacitaţi’, ‘puteri’; „după *tocmeala* care mi-ai făgăduit” (AR: 415) = ‘înţelegere’; – „Şi ţinu puţinel, până stătură planetele pre tocmeală..” (ALEX: 14) ‘combinaţie (astrală) favorabilă’;

– *a (se) tocmi*: - „ce tocméle şi meşteşug va face ca *să poată tocmi* fapta cea rea, să nu cunoască bărbatul său.” (SIND: 370) = ‘a ascunde, acoperi’ (SIND: 370); „Şi aşa *s-au tocmit* amândoi ca să se ferească” (SIND: 362) = ‘a se înţelege’; – „Că muierile cele rele să potrivescu cu aspida cele fărmăcătoare, iar muierile cele bune iar să aleg foarte cu cinste bună şi *să tocmescu* cu diiamantul macar că sunt toate într-un chip: muieri.” (SIND: 375) = ‘a se potrivi, a se asemăna’ (Sensul este evidenţiat în aceeaşi frază: „să potrivescu”)

– *a urgisi*: – „Şi fiind acest lucru *urgisit*, împăratul fiind cu voia rea, au venit o fămeie dintr-acele 7 muieri ce avea” (SIND: 355) = ‘a ursi, a sorti, a predestina’; – „Aceste cuvinte auzind fiiul împăratului, *s-au urgisit* de aceste cuvinte şi s-au cutremurat tare” (SIND: 356) = ‘a se îngrozi’; – „şi de tot pre fiiul său l-au înstreinat şi l-au *urgisit*, şi multe ceasuri au stătut cu voie rea şi cugeta cu ce moarte să-l omoară.” (SIND: 356) = ‘a prigoni, a năpăstui’;

– *polisemia*:

– *a apuca*: – „*Au apucat* cetatea Rîmului” (HRON: 248) = ‘a cuceri’; – „iară el mergea *să apuce* pre Olimbiiada” (ALEX: 21) = ‘a captura, a prinde’. Interferenţa semantică se produce în spaţiul ‘a captura’.

– *cale*: – „Şi unde îmbla, timpina pre un om pre *cale*” (SIND: 380) = ‘drum’ (concret)/ – „că voi să mă duc într-o *cale* departe” (SIND: 373); „că era să meargă bărbatu-său la *o cale*, în loc străin”

(SIND: 369) = ‘călătorie’ (abstract);

– *a cădea*: – „Şi *căzu* sub cetate” (ALEX: 26) = ‘a ajunge’;s – „Alexandru *căzu* pe hotarul lui Por” (ALEX: 63) = ‘a ataca, a năvăli’;

– *a cumpăni*: – „Iar neguţătorul *au cumpănit* urezu şi zahar” (SIND: 365) = ‘a cântări’; „şi asculţi şi crezi cuvinte rele ale ei şi *te cumpăneşti* să faci acestă năpaste, să omori pre fiiul tău” (SIND: 379) = ‘ a se gândi’; – „Şi eu de cuvintele muierei *m-am cumpănit* să te omor.” (SIND: 385); „Iară Menelau împărat, de ruşine, să mira ce să va face, ce *să cumpăniia* să-şi facă samă, şi el, şi tatăl Elenii, Tindareu-împăratu.” (IST TR: 97) = ‘a fi cât pe ce, a fi în primejdie să’; – „iar muiarea *s-au cumpănit* să cază în mijlocul focului” (SIND: 379) = ‘a-şi face socoteala, a potrivi, a alege (o soluţie)’; – „ *s-au cumpănit* fiiul meu să-l omor” (SIND: 386); „Şi i-au fostu a trece pe la cetatea Finichii şi l-au apucat acolo furtune mari cât cu capul li *s-au cumpănit*.” (IST TR: 92) = ‘a fi în primejdie, între viaţă şi moarte’. Zona de suprapunere semantică: ‘a (se) înclina (intermitent) spre o soluţie sau alta, a oscila, a se afla între două alternative, două realităţi potenţiale’;

– *a* (*se*) *împreuna*: – „Şî daca sosâră la Troada, marsă Memnu, căpitanul indiianilor, şi *să împreună* cu împăratul Priiam” (IST TR: 103); „Şi să dusără acei boiari la poartă acolo şi -l găsiră pre acel voinicu stându călăreşte pre un cal albu minunatu. Şi *să împreunară* acolo şi purciasără toţi;” (HRON: 258); „Şi sosind Skinderiu, *să împreună* cu mă-sa” (SKIND: 328) = ‘a se întâlni’; – „au început a-i zice *să să împreune* cu dânsa” (SIND: 369) = ‘a avea relaţii sexuale’. Zona de coincidenţă semantică: ‘a se uni’;

– *a se înderepta*: – „O, muiare, cine te-au învăţat aceste cuvinte bune de *te-ai îndereptat* la judecatăţ?” (SIND: 390) = ‘a-şi câştiga dreptatea’ (vezi BOPP: 361, I *dereptate*); „este cu putinţă a *te înderepta* acum către fiul tău” (ETH: 144);

– *a sparge*: – „îşi văzu oastea lui *spartă*” (ALEX: 13, 95); „*sparse* oastea lui Alexandru pre oastea lui Ptolomei.” (ALEX: 16,) = ‘a înfrânge’; – „şi *sparse* cartea” (ALEX: 24, 37,40,66, 77); „Ş-au *spart* hainele” (SIND: 371); „de ciudă, ş-*au spart* veşmântul de la pieptu pînă în poale" (IST TR: 93) 'a rupe', 'a sfâşia'; „Şi socotiră că de vor lovi, întâiu să prade ţara troadenilor, *să o spargă* şi să o prade." (IST TR: 95); „Şi-i *sparsără* în toate părţile, cum ar intra lupii într-o turmă de oi." = 'a nimici' (HRON: 243); „iară de vei *sparge* legea solilor" (ALEX: 37). Diferitele ramificări semantice ale termenului de bază se întrunesc în: 'a distruge, a nimici'.;

– *a tocmi*: – „Aceste fapte umblând *să-şi tocmească* vina şi ruşinea, toate acestea le au făcut." (SIND: 360) = 'a acoperi, ascunde, muşamaliza'; – „Şi tu te scoală de-ţ împodobeşte casa şi *te întocmeşte* de împreunare cu tânărul", „Şi ea s-au sculat de ş-*au tocmit* casa", („Ducu-te la o casă foarte *tocmită*.") (SIND: 370) = 'a pregăti, a aranja, a modifica în bine'. În această situaţie, suprapunerea parţială a termenilor se petrece pe teritoriul semantic: 'a aranja, a modifica aspectul iniţal, a transforma'. Cu acelaşi sens, termenul apare la nivelul popular al limbii din secolul douăzeci, în text folcloric: calul năzdrăvan îşi întreabă stăpânul prea grăbit: „Ci-i, stăpâni? Lumea o prăpăd'eşt'i; Ori o *tomeşti?*;/ Niş n-o prăpăd'esc/ niş n-o *tomăsc*,/ Îi bună aşa cum îi!" (BÎRLEA, III: 257);

– *regionalisme:* – „nu cumva să *obliciască* împăratul" (EROT: 34); – „Şi cum să apropie Ahileu s-au şi lăsat Ectoru cu mâna goală la dânsul iute ca un *rarău*." (IST TR: 103) = 'şoim';

– *arhaisme*: – „acum am *adevărat* şi am cunoscut precum eşti supus la o treabă" (SIND: 355) = 'a se convinge, a primi dovezi'; – „îm *adeveri* cu mari arătări dragostea" (AR: 437) = 'dovezi, demonstraţii';

– „şi muiarea au ieşit înaintea ibomnicului său şi *s-au adunat* cu dânsul" (SIND: 362) = 's-a întâlnit'

– „Eu îţi *voi amerinţa* un sfat cătră părintele tău, până îi vom da moartea." (SIND: 356) = 'a da sfat rău'

– „Iar împăratul peste *apestită* vreme i-au gătatu banii şi i-au trimis să-i ducă şi să-i mulţămască ş-au trimis iarăşi pre aceia boiari." (HRON: 258) = 'trecută, târzie'; *idem* DAR.

– „om *arătătoriu* şi cu chip" (IST TR: 102);

– „Şi au făcut filosoful *astronomie* de naşterea coconului" (SIND: 354); „au ştiut acest lucru, pre amăruntul, de la *astronomie*" (SIND: 354) = 'ghicire în zodii, horoscop'

– „Să nu-i *bântuiască* niminea" (ALEX: 51) = 'să nu-i supere, năpăstuiască';

– „că voi să mă duc într-o *cale* departe" (SIND: 373) = 'călătorie';

– „Alexandru de acolea mersă la Atina şi *căzu* sub cetate. Şi era Atina cetate mare şi împodobită /.../ Şi sosi Alexandru supt cetate şi auziră atinenii şi făcură sfat" (ALEX: 26); „Alexandru *căzu* pre hotarul lui Por şi zise să prade ţara lui Por." (ALEX: 63) = 'a ajuns';

– „Iar neguţătorul *au cumpănit* urezu şi zahar" (SIND: 365) = 'a cântărit'; *idem* DAR.

– „Şi eu de cuvintele muierei *m-am cumpănit* să te omor." (SIND: 385) = 'am înclinat spre', 'era cât pe ce'; *idem* DAR.

– „ai putere să opreşti izvoarăle şi văile ce *cură* în mare?" (SIND: 394) = curg; (arhaism fonetic)

– „*despărţirea* legilor noastre o opriia" (AR: 439) = 'deosebirea', 'diferenţa';

– „*Dumneata*, neguţătoriul n-are atâta minte" (SIND: 395) = 'domnia ta' (arhaism morfologic, cazul vocativ);

– „şi cu lacrimi şi cu *durori* mari îl vei căuta" (SIND: 361); – „Iar vulpea au răbdat toate *durorile*" (SIND: 397) = 'dureri';

– „şi au făcut un cocon *făt*" (SIND: 353); – „i s-au născut un fecior astăzi, *făt*." (SIND: 398) = 'băiat'; *idem* DAR.

– „Deci ce *fece* acea babă?" (SIND: 369) = 'făcu'; – „Şi aşa *fecură*." (ALEX: 36) = 'făcură' (arhaism morfologic: forma perfectului simplu);

– „Împărate, un pământ al nostru *hiriş* l-am dat acestui om să-l lucreze şi să fie al lui" (SIND: 358) = 'fireş' (adectiv), 'propriu (prin moştenire firească, naturală, de la părinţi)';

– „Şi tu te scoală de-ţ împodobeşte casa şi te întocmeşte de *împreunare* cu tânărul" (SIND: 370) = 'întâlnire';

– „Şi tu grăind aceste cuvinte, eu încă voi veni şi voi sta *împotriva* voastră // şi tu să mă întrebi" (SIND: 375) = 'înaintea, în faţa';

– „O, muiare, cine te-au învăţat aceste cuvinte bune de *te-ai îndereptat?*” (SIND: 391) = ‘ţi s-a făcut dreptate’ (la judecată); *idem* DAR.

– „Au fost un om şi s-au jurat să nu şază într-un loc Şi *s-au înstrăinat* şi au îmblat din loc în loc” (SIND: 380) = ‘a plecat’;

– „pentru că tăind oarecari căi strâmbe şi rătăcite pren multi cotituri, *lisné<a>* lor spre cunoştinţă, iar altora necunoscute.” (ETH: 133) = ‘le înlesnea’, ‘uşura’;

– „Şi pentru aceasta au fost *lucrul* tăcerei mele, de nu grăiiam. De care *lucru*, o, împărate, de va fi şi cu voia ta, să chiemi să vie mulţi oameni” (SIND: 386) = ‘pricină, motiv’;

– „şi le-au pus toate într-o căldare de fieru *mischiu* şi le-au dat focu” (HRON: 259); „Şi ş-au luatu pavăţa şi suleţa lui ce minunată ce-au fost prisne de *mischiu*.” (IST TR: 102) = ‘de Damasc, de o calitate excepţională’ (probabil din pronunţia „*dimaskh*”, originară, arabă, trecută prin limba turcă, cu asimilare fonetică progresivă la „*dimiskh*”);

– „Ştii grădina undi este *mormântul* epicurilor?” (ETH: 144) = ‘monument’, utilizat în formă transparentă etimologic; din latinescul *monumentum*, cu rotacizare;

– „porunceşte să se mai facă o vânătoare asemenea // şi *obşteşte* că avem să mergem amândoi” (AR: 413) = ‘anunţă în obşte, public, comunică’; „Şi avea acest dar a pricepe limbile şi graiul vitelor, dar nu putea să-l *obştească* la alţii.” (AR: 417);

– „Iar femeia *ş-au prepus* pre slujnică, că au spus bărbatului de câte au făcut” (SIND: 359) = ‘a bănuit’;

– „şi să fece svântul prestol *vărsatu* frumosu şi minunatu, cât era lucru mare” (HRON: 259); – „blide de aur *vărsate*” (ALEX: 76) = ‘turnat în formă’ (pentru metale)

– „Şi unde îmbla, *tîmpină* pre un om pre cale” (SIND: 380); „Şi mergând pre drum văietându-se, *au întâmpinat* pe un copilaş de 5 ani.” (SIND: 390) = ‘a întâlnit’;

– „*Viezi* pentru mine – au zis – cu adivarat ?; „*A vié* eu sau ba?” (ETH: 130) = ‘trăieşti’, ‘a trăi’;

– „au căzut la mare *voie re*”, „ave şi o mare grijă şi o *voie re*” (EROT: 33); „văzându-l cu *voia rea*” (SIND: 354) = ‘mâhnire, supărare’;

– „Şi au pus toţi galbinii *usebi* în pungi” (SIND: 389) ; „am rămas/.../ într-o hodaie *deusebi* şi învăţam” (AR: 429) = ‘aparte’, ‘separat’;

– „Împărate, noi suntem nişte oameni neputincioşi şi *ticăloşi*, cum ne vezi împărăţiia ta” (ALEX: 50) = ‘sărmani’;

– „că dacă ţ-aş fi dat eu voie, tot era rău şi *seamă* că n-aş fi avut atâta întristăciune” (IMB: 13) = ‘ia seama, vezi, observă’;

Împrumuturile: sesizăm:
a) împrumuturi încă active, conservate în limbă:

– „groapa cea din *acadimie*” (ETH: 145), din ngr. *ἀκαδημία*;

– „cine va ispiti a o înstreina de la mine, adică a o fura, să fie *afurisit*” (*ms.* BAR 1414, 1783), *cf.* ngr. *ἀφωρῶ* (aorist *ἀφώρησα*);

– „mi-au arătat *aritmitichi, matimatichi*” (AR: 428), *cf.* ngr. *ἀριθμητικῆ, μαθηματικῆ*;

– „cele rele se potrivesc cu *aspida*” (SIND: 375), *cf.* ngr. *ἀσπίδα*;

– „*Cozmografie* ce să zice împărţeala pământului (ms. BAR 1436, f. 68r, cca 1703);

– „Iară elenii, unde văzură totu oameni negri şi ciudaţi, s-au spăriiatu de dînşii şi vădzură *elivantenile* şi leii cei învăţaţ şi să foarte îngroziră” (IST TR: 104), *cf.* ngr. *ἐλέφαντας*, plural *ἐλέφαντες*;

– „groapa cea din acadimie unde jărtfăsc *iroilor*” (ETH: 145), din ngr. *ἥρωας*;

– „I-au trecut pe la locul ce să che[a]mă «cursul calior» în Ţarigrad, iar greceşte să che[aţ]emă *ipodromion*” (HRON: 262), *cf.* ngr. *ἱπποδρόμιον*;

– „*am ispitit* cu fapte lucrarea ei” (ETH: 135); „Dară întîiu să-i *ispitim*, să vedem” (IST TR: 104), *cf.* slav. *ispytati*;

– „Să să ştie ca această carte iaste scrisă de mine şi cu a mea chelt<u>ială şi cine *va ispiti* a o înstreina de la mine, adică a o fura, să fie afurisit” (ms. BAR 1414, 1783);

– „neştiind el încă *meşterşugul* zugrăviii” (EROT: 34), din magh. mesterség;

– „au găsit o *moşama* învăluită” (EROT: 37), din tc. *muşamé*, preluat prin intermediarul grecesc: *ὁ μουσαμάς*, masculin;

– „Am ajuns la marea cea mare, adeca la *Ochian*.” (AR: 435), din gr. *ὁ οκέανος*;

– „Bun lucru este amorul cînd dobîndindu-l îl ţii,/ Că-l ai drept o mîngîiere la multe *melanhorii!*” (FIL: 109), *cf.* ngr. *μελαγχολία*, (plural *μελαγχολίαι*);

– „şi *să pedepsea* făcând stihuri de dragoste Aritusăi (EROT: 34) = ‘se chinuia’, *cf.* ngr. *παιδεῦω*, ‘a (se) chinui’;

– „spune-mi, cu ce *scopos* ai venit (IMB: 13) = din ngr. *σκοπός*;

– „înţălegând mai marile tâlharilor o parte din celi ce zice, iară mai multe din *shime*” (ETH: 132); „în tot chipul mă trăge spre dragoste ei cu căutăturile, cu *shimele*” (ETH: 138) = ‘gesturi’, ‘mimică’, *cf.* ngr. *τὰ σχήματα*;

– „Îmbăta-să filosoful cu firea şi să mira de *stihiile* omului cum sunt” (ms. BAR 1436, cca 1703) = ‘elemente (părţi componente)’, *cf.* ngr. *τὰ στοιχεία*;

– „O, preiubitul meu *zugrav*, Erotocrit, care neştiind şi neînvăţând meşterşugul *zugrăviii* me-*i* *zugrăvit* frumos” (EROT: 39) = ‘pictor’, ‘pictură’, ‘a picta’ *cf.* ngr. *ζωγράφος*, *ζωγραφική*, *ζωγραφίζω*;

b) împrumuturi pierdute:

– „şi să *acolisiia* de dînsul” (VARL: 229) = ‘se lipea’, *cf*, ngr. *κολλ[ά]ώ*, (aorist *ἐκόλλησα*);

– „am *anthigrăpsit* după cartea (ms. BAR 5967, f.107r, din 1827) = ‘am transcris, copiat’, *cf.* ngr. *ἀντιγράφω*, după forma de aorist *ἀντιέγραψα*, corespondentă perfectului compus românesc; coexistă cu *a copia*: „*Am copiat* eu, mult greşitul Costea dascăl” (ms. BAR 1436, f.121v, cca 1703);

– „Iar streinul, /.../ îndată au aruncat în foc catastiful ce avea scrise faptele muiereşti, şi *să ciudiia*, şi zicea că nici un om nu poate să cunoască meşteşugurile şi faptele muiereşti.” (SIND: 384) = ‘se mira, se minuna’, din sl.

– „Şi în mâna stânga ţinea *contar*, cu mare vitejie. (IMB: 16) = ‘suliţa’, din ngr. *κοντάρι;*

– „şi spintecându-l, găsi *engolfiu* şi-l arătă egumenesii. (IMB: 20) = ‘medalion’, din ngr. *ἐγκόλπιον*, popular *ἐγκόλφιον;*

– „tot feliul de învăţături şi *epistemuri* (POL: 177) = ‘ştiinţe’, din ngr. *ἐπιστήμες*;

– „s-au grăbit a merge la *fietru* lui Ganusov (POL: 189) = ‘teatru’ (sens clarificat de menţiunea anterioară în text: „în casa lui Ganusov, în cari vor să arati o comedii. (*Iiidem*)). E un fenomen fonetic, analog aceluia prin care, pe teritoriu lingvistic slav, *Theodor* devine *Feodor*/*Fiodor*; textul preia fonetismul, în *fietru*.

– „Au venit/.../ ca *să-l heritisască* pe Pizostrat (EROT: 36) = ‘să-l salute’, *cf.* ngr. *χαιρετώ* în frază: *νὰ χαιρετήσουν τὸν Π.* Se împrumută forma verbală de aorist > ypotaktiké – subjonctivul;

– „m-au văzut şi m-au iubit şi de mare *iuboste* (SIND: 370) = ‘iubire, dragoste’, *cf.* sl. *liubost*;

– „n-am acum gust să mă *înglendisesc* cu dînsul” (FIL: 180) = ‘să mă distrez’, *cf.* ngr. *γλεντάώ* (aorist ε**γλέντησα*);

– „de nu voiu găsi vreo *marghiolie* a mă izbăvi (AR: 419) = ‘şmecherie, şiretlic’, din ngr. *μαργιολιά*;

– „iară alţii le *metaherisie* în loc de arme” (ETH: 129, 142); „*metaherisind* buruiana” (ETH: 135) = ‘folosind’, din ngr. *μεταχειρίζω* = ‘a folosi’ (*aorist μεταχείρησα*); – „Dar şi cari voinic socoteşte pe dragoste şi o *metaheriseşte*” (EROT: 41);

– „Viind acolo au nămit o casă a unui om vestit, cari urmând rânduielilor pentru ca să dea la *paleţie* ştiinţa de oamenii musafiri” (POL: 184); „Cini rămâne în grădină pe urmă după acel cias, pe acela îl duce la *paleţâi*.” (POL: 186); „să-l ducă la *paleţi*” (POL: 189) = ‘palat’, din it. *palazzo*; prezenţa termenului lasă loc supoziţiei că fie romanul a fost compus în mediu lingvistic italienesc, de unde cuvântul s-a păstrat, în formă coruptă, fie una din redacţiile lui intermediare a fost lucrată de un cunoscator al limbii italiene. În concurenţă cu forma *palat* < ngr. *παλάτι*, dispare din limbă.

– „lucru *paraxen* (FIL: 110) = ’prea străin, bizar, ciudat’, *cf.* ngr. *παράξενο;*

– „Părăsise plimbările, (*sic!*) şi zafcurile şi desăle adunări [...] nu vrea să auză altă veste, decît numai să-i spuie nicevaş de Filerot şi să-l laude într-adinsu. [...] şi cu aceasta *parigorisindu-să*” (FIL: 108) = ’alinîndu-se’, *cf.* ngr. *παριγωρώ* (aorist *ἐπαριγώρησα*, formă activă, utilizată eronat;

– „să-m mai văz *patrida* mea şi pe tată-meu” (AR: 443) = ‘patrie’, *cf.* ngr. *πατρίδα*; pierde terenul, concurat de *patria*, de origine latină;

– „şi având pohtă şi dragoste împăratul *să-l pedepsească* pre fiiul său la învăţătura cărţei”; „Voi să dau pre fiiul mieu *să-l pedepseşti* la filosofie” (SIND: 353) = ‘să-l educi, instruieşti’, *cf.* ngr. [*ἐκ*]*παιδεύω* – aorist [*ἐκ*]*παίδεψα*;

– „Istorie arăpească prin care să coprinde poveşti foarte cu *perierghie* şi frumoase” (AR, ms. BAR 2432, 1808, Ţara Românească, f.4r) = ‘curiozitate’ *cf.* ngr. *περιέργεια*;

– „Aceste ce fac *piitecii cei jalneci*” (ETH: 135) = ‘poeţii tragici’, *cf.* ngr. *οι τραγυκοί ποιητικοί*: dincolo de umorul involuntar, sintagma e cât se poate de corectă pentru varietatea paradigmatică disponibilă pe la 1600; pentru *poeţi* tălmăcitorul a adoptat *piiteci* (copie nu doar semantică ci şi fonetică a originalului grec: *ποιητικός*); termenul apare şi la Cantemir, sub forma *poetic* (singular): „acele cereşti şi ale moşii noastre ceii vecinice să cercăm şi să le urmăm, precum au cîntat *Poeticul*” (CANTEMIR,1969: 43); – „La această socotială un *poetic* arăpăsc frumos grăiaşte, dzicînd: «O, bunule (Doamne)...»” (*idem*: 227); – „Pentru aceasta, mai vîrtos iaste de strigat cu *poeticul*: «Şi-ncă să socotim înţelepciunea a o lăţi cu faptele?»” (*idem*: 325);

– „Vedeţi acum şi simţiţi cît de mult dragostea poate/ [...] / Cîţi de ea se *planisesc*, toate poftele le piere/” (FIL: 108); „ci încet-încet să mă părăsesc mai din vreme, pînă nu începe dragostea a să întemeia, hotărînd cu mintea mea că *m-am planisit* la unul care fuge de dragostea mea.” (FIL: 109) = ‘sunt înşelaţi’; ‘m-am înşelat’ *cf.* ngr. *πλανῶ* aorist *ἐπλάνησα*);

– „ci încet-încet *să mă părăsesc* mai din vreme, pînă nu începe dragostea a să întemeia” (FIL: 109) = ’să renunţ’, *cf.* ngr. medio-reflexiv *παραιτούμαι* (aorist: *ἐπαραιτῆθηκα*), dar activ *παραιτῶ* (aorist: *ἐπαραίτησα*) – unde calcul este şi lexical, şi morfologic, preluând şi forma de reflexiv;

– „Atunci *s-au pliroforisit* că s-au pierdut Imberie (IMB: 20) = ‘au aflat’, din ngr. *πληροφορούμαι*, ‘a fi informat (de către cineva), a afla’ (formă verbală medioreflexivă, cu sarcină morfologică dublă: *pasiv* + *reflexiv*.)

– „*Arătarea şi pocitaniia* a marelui filosof” (SIND: 357) = ‘pilda, exemplul’, *cf.* sl. *pocitanije*;

– „Dar Imberie începu a grăi cu mare *politie* către împărat” (IMB: 17) = ‘politeţe’, *cf.* ngr. *πολιτεία*, ‘comportare’, ‘maniere’; prin restrângere semantică devenit ‘comportare aleasă’, ‘bune maniere’. Identic în: „Dar Margarona sta ca un stâlpu de aur lângă tată-sau, cu mare *politie* şi zicea” (IMB: 17);

– „şi toţi oamenii se adunară, şi boieri, şi făcând *seim* cine va birui din amândoi” (IMB: 13) = ‘discuţie’, ‘sfat’, aici cu sens derivat ‘rămăşag’, din pol. *sejm*. Atestat şi la Gr. Ureche, Ion Neculce, Miron Costin (*cf.* DLRV TR: 261);

– „au dischis un *sanducel* de auru” (EROT: 37) = ‘cutiuţă’, *cf.* tc. *sanduk*, preluat în neogreacă sub forma *σαντούκι*; (*cf.* DLRV TR: 254);

– „Să i să rază capul ei// şi să o poarte prin tot târgul ca să i să facă *scandilă*.” = ‘scandal, ruşinare’, *cf.* ngr. *σκάνδαλον*;

– „era scrişi *trataj* de mâna lui” (EROT: 37) = ‘caiet’, ‘cărticică’ prin extensie ‘scrisoare’, ‘manuscris’, *cf.* ngr. *τετράδιον*, ‘caiet’, (şi formelor româneşti slavoide înregistrate *tatrat’*, *tetrad’*, *totrad’* (DLRV TR: 294) incluzând fenomenele de metateză (*tetra-/treta-*), alternanţa vocalică *e/a* şi de africatizare a dentalei *d>d’>j*. (vezi DLRV TR: 302 (*trataj*) şi 294, unde se menţionează forma *tartaz*, la Nicolae Costin: „aceste mici *tartaze*, după cum iaste această cărticică”);

Calcul lexical:

Calcul lexical de semnificat. Producerea calcului de semnificat este favorizată de modul specific în care limbi diferite surprind şi fixează realitatea în semnificaţi lexicali. În procesul traducerii, anizomorfismul astfel creat impune împrumuturi de secvenţe semantice de la o limbă sursă la o alta receptoare: nedeţinând capacitatea de a echivala în întregime funcţiile designative ale unui lexem din limba pilot, limba primitoare va opera lărgirea capacităţii designative a unui termen propriu deja existent, prin achiziţionarea unor noi unitaţi de semnificat: „Calculul lexical de semnificat este un tip de transfer semantic care se eralizează în punctele unde sistemul semantic românesc prezintă goluri de semnificat.” (Munteanu, 2008: 224) Fenomenul calcului lexical de semnificat are în vedere numai unităţi lexicale primare care, din termenul bază din limba model, preiau (total ori parţial) numai semnificatul lexical. Pe acesta încearcă – într-un efort de identificare totală cu lexemul model – să-l grefeze pe un termen deja existent în limba receptoare, amplificându-i astfel acestuia spectrul semantic. (Spunem „încearcă” întrucât nu întotdeauna sistemul limbii primitoare selectează şi conservă calcul propus.)

– „începu a-m căuta cu luare-aminte câtva *ceas*” (Ar: 442) = ‘timp’, *cf.* ngr. *ὥρα* = ‘oră’ ca unitate de măsură a timpului, echivalent complet al lui „ceas” românesc, dar şi ‘timp’, sens pe care încearcă să-l preia aici;

– „luându-şi *chipul* şi stihurile” (Erot: 37) = ‘portretul’ *cf.* ngr. *εἰκόνα* = ‘imagine’, ‘portret pictat’, sensuri care se adaugă la ‘figură, faţă’, prezente iniţial în semnul lexical „chip”;

– „învăţaiu pre nepotul mieu Anadan încă şi carte, şi toată *mândriia* şi filosofiia mea, şi toată înţelepciunea mea” (Arch: 311) = ‘înţelepciune’, ‘ştiinţa’, *cf.* sl. *mudro*, ‘înţelept’.

– „îmbla cu *neguţătorie* şi *negoţ*” (Sind: 392) = ‘comerţ’ şi ‘marfă’, *cf.* ngr. *ἐμπορεία*, *ἐμπόρευμα*; în limba română, datorită polisemiei cuvântului „negoţ”, posesor al sensurilor paralele de ‘comerţ’ şi ‘marfă’, temenii lexicali „neguţătorie” şi „negoţ” devin parţial sinonime; utilizându-le, însă, împreună, tălmăcitorul rezolvă transpunerea la care îl obligă textul original; – „Sunt un *neguţitori* şi *negoţul* meu iaste lemn” (SIND: 392) = ‘negustor, comerciant’ şi ‘marfă’, *cf.* ngr. *ἔμπορος*, *ἔμπόρευμα*; – „Mai bine să-i dau tot *negoţul* meu /.../decât va rămânea *negoţul* meu nevândut (SIND: 392) = ‘marfă’;

– „Această istorie au scris-o mai întâi Mossus filosoful *pentru* Kir, împăratul persilor, şi *pentru* naşterea fiului său şi pentru dascălul Sandipa şi *pentru* şapte filosofi ai împăratului şi *pentru* ţiitoarea împăratului şi *pentru* meşteşugurile ei cele reale şi vicleni ci le-au facut şi le-au gătit acea vitrigă să li facă fiului împăratului, încă şi asupra împăratului.” (SIND: 399); – „s-au aprins de mânie, dacă au auzit *pentru* întîmplarea ce stîrnise Bertoldo” (BERT: 246) = ‘despre’; calc lexical de semnificat, prin care lexemul românesc *pentru* preia, de asemenea, sensul ‘despre’, conform modelului grecesc *γιὰ*, prepoziţie cu dublă valoare semantică. Similar: „Şi filosofii au răspuns *pentru* cocon:” = ‘în privinţa, despre’ (SIND, 1996: 298);

– „Şi era Sahnos-împărat *scris* în *stâlp*”(AL: 51) = ‘reprezentat’ (probabil pictat) pe coloană, pe monument, din ngr. *γραμμένος*, derivat al lui *γράφω* – verb purtător al sensului arhaic de ‘a picta’, ‘a reprezenta prin imagini’, ‘a înregistra într-un document, (altfel decât prin scris)’ (sensuri actuale şi astăzi) şi *στύλη* = coloană; –„Şi făcură *stâlp* de piatră pe mormântul său” (ESOP: 160) = *idem*; – „Şi vei fi văzut obrazul meu într-un *stâlp* de piatră” (AL: 69) = *idem*; – „Isop găsi comoara cu aceste slove de pe *stâlpul* ce era la mormânt (ESOP, ms. BAR 3390);

*

Calcul lexical de expresie:

Calcul lexical de expresie vizează unităţi lexicale care au preluat din termenul model o parte din spectrul semantic şi, în plus, obligatoriu, copiază (ori cel puţin încearcă să reproducă) structura lui internă; este „o transpunere, exactă sau aproximativă, a unui compus sau a unui derivat străin într-o altă limbă, însoţită de un transfer semantic.” (MUNTEANU, 2008: 228) În consecinţă rezultă unităţi lexicale secundare, derivate sau compuse.

Calc de expresie clasa derivatelor:

– „Altul asemenea cu dânsul nu era, că era foarte vestitu şi milosârd, *despărţit* de înţelepciune şi de daruri ce era” (IMB: 11) = ‘deosebit’ prin înţelepciune şi calităţi, *cf.* ngr. *ξεχόριστος* = ‘aparte, diferit’, calchiat prin echivalarea semantică a rădăcinii, de la verbul *a* (*se*) *despărţi*, *a* (*se*) *deosebi* + derivare cu sufixul tematic de perfect *-t*;

– „ca să-şi vadă chipul *drăgostoasei* a Aritusăi (EROT: 37) = ‘iubitei’, *cf.* ngr. *τῆς ἐρωμένης*; – „am aflat pe *drăgostosul* meu” (EROT: 39) = ‘iubitul’, *cf.* ngr. *τον ἐρωμένο* (*ibidem*); forme obţinute prin sufixarea substantivului preexistent *dragoste*, cu afixul *-os*, de asemenea preexistent calcului; cuvântul *iubit* din limba română provine dintr-un participiu pasiv; *drăgostos* încearcă (din păcate, fără succes diacronic) reduplicarea sensului activ al termenului grecesc.

– „o crede cum că-i *dumnăzăoae*” (ETH: 130); „Pentru că unii zice cum că eşti *dumnăzăoaia* Artemi sau Isi ce pământească” (ETH: 131) = *cf.* ngr. *θεά* – creat prin derivare de la *θεός*; termen obţinut prin derivare cu sufixul pentru feminin *-oaie* (*cf.* *doftoroaie*, *mămoşoaie etc.*); – „a *dumnezăoei*” (ETH: 136) = ‘a zeiţei’, *cf.* ngr. *τῆς θεάς* (genitivul lui *θεά*). Aflat în dilema rezultată din diferenţele dintre religia creştină, de caracter monoteist şi patriarhal, şi cea antică grecească, poltieistă şi mixtă (incluzând elementul feminin), traducătorul român preia structura derivată a semnificantului grecesc şi o aplică termenului *dumnezeu*, unicul disponibil în repertoriul lexical religios românesc pentru semnificatul cerut în text;

– „să le spuie şi robilor, căci ştie *ale eghiptenilor* iar Theiamul nu înţălege bine *ale elinilor*” (ETH: 146) = ‘limba egipteană’, ‘limba elină’, *cf.* ngr. *τὰ αἴγυπτιακά*, *τὰ ἑλληνικά*; şi în această situaţie fenomenul depăşeşte limitele calculului de expresie propriu-zis: faţă de structura model, traducerea românească prezintă în plus o adaptare de ordin morfologic, implicând cazul substantivului, în speţă un genitiv. Expresia de tradus este una idiomatică. O calchiere exclusiv formală a ei ar fi produs forme adjectivale de genul *egipteneştile*, *greceştile*, irelevante semantic pentru vorbitorul român în privinţa sensului de ‘limba egipteană’, ‘limba elină’; cum însă traducătorul a optat pentru înlocuirea lor prin substantive în genitiv, este evident un efort de adaptare formală la limba română, unde construcţii ambigui ca *egipteneştile* nu ar fi condus la semnificaţia reclamată de text. (E posibilă, pe de altă parte, o neînţelegere a semnificaţiei (în terminologie saussuriană) a termenilor greceşti în context – ‘limba’ şi o staţionare superficială în zona sensului[48]: ‘caracteristic poporului egiptean/ grec’];

– „şi dintr-acel ceas şi până la *împreunare* lor, zio bună n-au mai văzut” (EROT: 37) = ‘întâlnire’ *cf.* ngr. *ἀντάμωση*, din familie cu adv. *ἀντάμα* ‘împreună’ (calchiere prin echivalarea rădăcinii şi derivare cu sufixul *-are*, pornind de la adverb);

– „Aceste ce fac piitecii *cei jalneci*” (ETH: 135) = ‘poeţii tragici’, *cf.* ngr. *οι τραγυκοί ποιητικοί*: pentru sensul de ‘tragici’, tălmaciul nu a recurs la un împrumut, ca în cazul lui *piiteci*; a selectat *jalneci*, de origine slavonă (*cf. jalno*), paralel în limbă cu *trist* (care, de asemenea, există în text sub forma *trest* (ETH: 138); în aceeaşi familie: *întrestat*). După cum se vede, ambii termeni deţin în epocă o poziţie deja fixată în acelaşi câmp semantic. Traducătorul i-l preferă lui *trist* pe *jalnic*, simţit – probabil – ca deja românesc şi deja diferenţiat prin marca *plus afectiv*.

Calcul de expresie clasa compuselor:

Acest tip de calcul înregistrează forme lexicale compuse, atât prin alăturare, cât şi prin contopire. Pentru lexemul din limba de bază – de obicei o unitate sintetică – tălmaciul nu găseşte drept corespondent românesc o unitate lexicală primară; în consecinţă, copiază structura termenului model, transpunând de cele mai multe ori analitic secvenţele semantice ale originalului.

> Fiind, deci, în esenţă, o transpunere, exactă sau aproximativă, a unui compus sau a unui derivat străin într-o altă limbă, însoţită de un transfer semantic, calchierea de acst tip conduce la apariţia în limba

---

[48] Pentru acelaşi fenomen vezi şi WIT-GILLETTE

> primitoare a unei noi unităţi lexicale, rezultată prin derivare sau compunere, potrivit legilor interne ale limbii respective, dar conform configuraţiei modelului, a cărui capacitate designativă globală intenţionează să o echivaleze în interiorul unui text. (MUNTEANU, 1995: 169)

Pentru traducerile după original grecesc, trebuie menţionat că termenii originari calchiaţi sunt forme rezultate prin derivare, de cele mai multe ori cu prefixe. Şi în momentul actual limbile română şi greacă dispun în inegală măsură de diferitele abilităţi de productivitate lexicală. Greaca dovedeşte o prolificitate specială în aria derivativă, pe care româna secolelor al XVII-lea – al XVIII-lea nu o posedă. (În multe împrejurări, nici acum.) În schimb, sistemul lingvistic românesc vine cu o apertură generoasă dinspre zona compunerii lexicale. Acestei anizomorfii, traducătorii îi găsesc o soluţie originală, şi anume: echivalează funcţional cele două modalitaţi distincte de creaţie lexicală: derivarea se va rezolva prin compunere. Aceasta, la rândul ei, va fi prezentă sub ambele forme posibile în româneşte, compunere *prin alăturarea* şi *prin contopirea* segmentelor semnificante.

Prefixul *μόνο-* = 'unu/-a', 'unic/-ă', 'singur/-ă', e redat prin numeralul echivalent semantic *una*, figurînd în structură analitică: – „şi fata lui care era *una născută*" (AR: 447), *cf.* ngr. *μονογεννής* (SARAFIDIS). Prefixul *συν-*, extrem de activ în limba greacă (mult mai mult decât, în româneşte, echivalentul său semantic, de origine latină, *con-*), prilejuieşte la traducere structuri compuse, realizate cu adverbul echivalent semantic *împreună*. Calchierea se produce de regulă analitic, uneori şi sintetic, în două maniere:

a) *Cu respectarea topicii interne a modelului grecesc*:

– „sămănaţi a fi părtaşi cu mine şi *împreună eleni* fiind (ETH: 135), *cf.* ngr. *συνέλληνες* (SARAFIDIS);

– „avându după legi pe cel *împreună lăcuitor* (ETH: 138) = 'soţ', *cf.* ngr. *συμβίος, σύνευνος* (SARAFIDIS); (din aceeaşi familie, în traducerile canonice: *împreună trăire* – *Biblia de la Bucureşti*; *vieţuire împreună*, *împreunarea traiului* – ms. 4389 al *Bibliei* (*cf.* MUNTEANU, 1995: 186);

– „*împreună-ostaşi* fiind" (ETH: 146) = 'tovarăşi de arme, de luptă', *cf.* ngr. *συμμαχητείς*, *συμπαλαιστείς* (SARAFIDIS);

– „*împreunăzicând*” (ETH: 139, 145) = ‘conversând’, *cf.* ngr. *συνομιλῶ* (SARAFIDIS);

b) *Cu inversarea topicii interne a modelului grecesc*:

– „O, *dumnezăilor*, au strigat Theaghen de bucurie, *împreună şi streinii*” (ETH: 135) = ‘zeilor!’ *cf.* ngr. *συνθεός* (SARAFIDIS);

– „va *închide împreună* rănile” (ETH: 135) = ‘va sutura rănile, va prinde, va strânge la un loc, uni’ *cf.* ngr. *συῤῥάπτω*, *συγκροτῶ*, *συζευγνύω* (SARAFIDIS); – „care pentru dragoste *n-au lucrat împreună*” (ETH: 141) = ‘n-au colaborat’, *cf.* ngr. *συνεργάζομαι* (SARAFIDIS); – „pricinuitoare împreună” (ETH: 141) = ‘părtaşă’ *cf.* ngr. *συμμέτοχος*; – „i-au ieşit nume a fi *viteaz împreună*” (IMB: 16) = ‘tovarăş de luptă, de arme’ *cf.* ngr. *συμμαχητής* (traductibil aproximativ prin: *co-luptător*), *συμπολεμιστής* (*con-războinic*), *συστρατιώτης* (*con-soldat*) (SARAFIDIS); – „*împreună cu zioa*” (ETH: 139) = ‘în revărsatul zorilor’

În prezent, în limba greacă nouă, sistemul pune la dispoziţia vorbitorului analogia/ sinonimia funcţională a două tipuri de structuri morfologice: una analitică: – *verb la diateza activă* + *substantivul o εαυτός* (= ‘sinele’] (flexionat în funcţie de caz) + *pronume posesiv*: *μοῦ*, *σοῦ*, *τοῦ etc*. (variind în funcţie de persoană, număr – şi gen, la persoana a III-a); – cealaltă sintetică: – *verb la diateza medioreflexivă*, a cărui organizare internă presupune o *desinenţă* purtătoare de persoană şi număr şi, în acelaşi timp, marcă a medioreflexivului (*id est* pasiv şi reflexiv simultan). (Spre pildă: ἐρωτῶ *τὸν εαυτόν μοῦ*/ ‘*îmi* întreb *sinele’* = ἀναρωτιέ*μαι*/ ‘*mă* întreb’ (SARAFIDIS); ceea ce, din punct de vedere semantic este o suprapunere completă). Nu întotdeauna analogia aceasta există. Verbe ca σκέπτομαι/ ‘mă gîndesc’ (*idem*), ἐπισκέπτομαι/ ‘vizitez’ (*idem*), chiar dacă se înfăţişează sub acelaşi veşmânt structural, nu posedă şi perechile analitice corespunzătoare.

În consecinţă, confruntat cu atare date şi în lipsa unui corespondent izomorf în limba română, metafrastul autohton va recurge la echivalarea unei structuri morfologice printr-una sintactică. Merită remarcate consecinţele adoptării şi utilizării acestui model: în exprimări ca: „Îndemna *pre sine* ca să îndrăznească"; „Şi stând denainte ei, apropie *pre sineş*, neîndrăznind nici a-i zice ceva" (ETH: 131) (='îndemnându-se', 'se apropié'] se configurează o extindere (în *Etiopicele* aproape o extrapolare) a regulii. Aşa încât, pentru configurarea diatezei reflexive româneşti sunt preferate rezolvări analitice sintactice, de tip: *verb+prepoziţie+pronume reflexiv în formă accentuată*, unde verbul va guverna pronumele, care capătă acum funcţie sintactică, de complement (aici direct).

Sistemul românesc oferă soluţia morfologică sintetică: *verb+pronume reflexiv formă neaccentuată, postpusă verbului*; iar cele două tipuri de structuri pot coexista pe aceeaşi pagină, 131: „*neînspăimântându-să* nici cât de puţin" (ETH: 131) sau chiar în aceeaşi frază: „şi spre tămăduire<a> celui ce zăce<a> cu totul *pre sine dându-să*" (ETH: 131). Elementul pivot, în jurul căruia se poate coagula atât un tipar, cât şi celălalt, este elementul lexical românesc *sine*, cu manifestarea sa morfologică duală, o dată ca substantiv (acoperind formal şi semantic lexemul grecesc *ὅ εαυτός*), iar a doua oară ca pronume reflexiv, propriu reflexivului din româneşte. (Improprie limbii române (actuale) la traducere este numai preferinţa pentru forma pronominală accentuată („*pre sine dându...*"), de vreme ce diateza reflexivă primeşte ca unică marcă/ (exclusivă?) necesară şi suficientă forma neaccentuată a pronumelui.) Dar aici observăm că avem o redundanţă specifică sistemului românesc.

Fenomenul trădează motivaţii similare cu acelea care explică hipercorectitudinea actuală (probabil impresia de caracter elegant, emfatic, pe care exprimarea l-ar dobândi astfel). Tălmăcitorul *Etiopicelor* îl cultivă cu consecvenţă pe tot parcursul romanului („pogorând *pre sine şi pre sluga* di pre cai" (ETH: 132)

*

Lexic rar

- *a curteni* = 'a prezenta pe cineva la curte', nu 'a complimenta' (avem in vedere „curtenitor"). *cf.* „Şi gândiiu ca să-l dau [pe Anadan] la împăratul să slujească. Şi-l duseiu la Sanagrip-împărat de-l *curteniiu* şi ziseiu" (ARCH: 312): conjuncţia *de*, cu valoare finală 'ca să', cu un intens uz popular, este elocventă: 'îl dusei de-l prezentai/ ca să-l prezint pe Anadan' nu 'să-l complimentez pe împărat'. În textul din 1784, deţinut şi comunicat de M. Gaster, secvenţa sună astfel: „Şi dacă-l învăţă toate, îl luă şi-l duse la împăratul, să slujească în locul lui." (GASTER, 1983: 76), unde este evidentă intenţia lui Archirie, de a-şi introduce nepotul la curte, în vederea integrării lui în societatea de rang înalt;

– „Că *doresc* di al meu prietin" = cu sensul de: 'mi-e dor', nu de: 'vreau'; *a dori* derivat de la *dor* (*Cântecul pustiei*, (transfer de motiv din *Varlaam şi Ioasaf*) în ms. de la 1784, text comunicat în GASTER, 1983: 39); acelaşi uz, într-o altă variantă a cântecului popular, într-un manuscris de la debutul secolului al XIX-lea: „Că *doresc* de-al meu părinte/.../De părintele Varlaam";

– „căci că-şi pironisă *gândul cu toată mintea lui* asupra ei" (EROT: 34)

– „Aceste văzând eghiptenii, au schimbat *socoteala* lor către alte gânduri." (ETH: 131)

– „Îndemna pre sine ca să îndrăznească şi, mergând aproape, *să ia ştiinţa* celor adivarate." (ETH: 131) = 'să afle'

– „*Mintea* mea cătră a voastră, filosofi, să asamănă." (SIND: 387) = 'felul de a gândi'

Modalitaţi morfo-sintactice de expresie a diferite categorii semantice:

Posesie: – pentru categoria semantică *posesie* româna scolului al XVI-lea selectează construcţia: substantiv + pronume personal accentust în genitiv: „Şi văzu Netinav *oastea lui* spartă" (ALEX: 12), în structuri care astăzi preferă dativul posesiv (şi-şi văzu oastea spartă);

– construcţia: substantiv + adjectiv posesiv în genitiv: „trimiţând *solul său* la cei patru crai" (ALEX: 12), în structuri care astăzi preferă dativul posesiv (*trimiţându-şi* solul).

***

IV. PARTICULARITĂŢILE ARTISTICE ALE CĂRŢILOR POPULARE:

Expresivitatea discursului nefigurat. Expresivitatea discursului figurat. Procedee sintactice

Expresivitatea discursului nefigurat

Expresivitatea numelor proprii şi geografice

- din *Abecan*, (în *Archirie...*: mss. rom. 44, 476, 5791, 2339, 274) etimologia populară face *Abre câine* (ms. rom. 5937), ba chiar *Ai bre câine* (ms. rom. 6036) (*apud* CIUCHINDEL: 98): explicabile prin contiguitate formală, care pleacă de la o vagă omofonie; etimologia populară vine să întregească procesul; de asemenea: – „să să strîngă oştile la *Stîltroriniia*.” (ALEX: 81); – „*Criz-împărat* mult aur şi argint avut-au” (ALEX: 88); – „Şi auzi *Fărăon împărat* de la Eghipet” (ms. Gaster, de la 1784); – „Şi veni Imberie acasă la gazdă şi porunci slugii lui, *Scuterie*, să puie şaoa pe cal şi toate ce trebuieşte de luptă să puie.” (IMB: 16) = ‘scutier’; în neogreacă există forma *σκουτάρι* = ‘scut’; nu am depistat un derivat echivalent românescului „scutier”, însă e posibil ca acesta să existe, neînregistrat de dicţionarele de care dispunem; paralel, se produce o confuzie între un nume comun şi un posibil nume propriu); – „Şi ce să zic multe, fără pociu zice că Bertoldo în Italia este mai vestit şi vrednic de cinste decât Blobart în Ţara Frâncească, de vreme ce viiaţa, cuvintele şi pildele lui să asamănă învaţăturii şi Istoriei esopiceşti, sau să poate asămăna cu povestirile scrise în *Sanhopanca*.” (BERT: 239) Numele personajului devine, în percepţia populară, titlu, urmând linia unei tradiţii universal consolidate, în spiritul căreia istoriile preiau numele personajului principal. *Etiopicele* devin *Teaghen şi Haricleia*, *Pantchatantra* – *Kalilah va Dimnah* – *Ştefanit şi Inhilat* (în limba română cu metateza *n/h*, din grecescul *Ιχνιλάτης*[49] – *Ihnilatis*); *Istorie veteazului lui Poliţionu şi a frăţâni-sau Argu, cu prefrumoasa Militina* va fi cunoscută ca *Istoria lui Poliţion* sau pur şi simplu *Poliţion*, *Istoria a Alexandrului celui Mare din Machedoniia şi a lui Darie din Persida Împăraţilor* devine *Alexandria*, *Ποίημα ἐρωτικόν λεγόμενον ’Ερωτόκριτος* rămâne, simplu, *Ερωτόκριτος*. Şi exemplele pot continua.

Mobilitatea specială a numelor în textele populare scrise îşi află corespondentul, dacă nu cumva originea, în tradiţia folclorică, înregistrată prin scris mai târziu (la noi începând abia în secolul al XIX-lea). Numele comune ajung să capete statut de nume proprii, însă aceeaşi dinamică funcţionează şi în sens invers. Culegerea lui Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, oferă primul exemplu: „N-a putut face nimic *novacul* meu, n-a putut face nimic arapul meu, dar încămite tu, un copil [...] *Novacul* avea darul de a culca la pământ o oaste întreagă" (*Făt Frumos cu carâta de sticlă*, *cf.* ISPIRESCU: 145) „Învié pe celălalt frate, pe *novac*, pe arap, cu toate oştile lor." (*idem*: 149)

Expresivitatea neologismului

Deşi reduse ca amploare, inserţiile neologice se evidenţiază, însă, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi mai ales la începutul celui următor, când, ca o consecinţă a mişcării Luminilor, se constată şi în Ţările Române tendinţa depăşirii frontierelor politice şi efortul de a impulsiona contactele cu lumea apuseană. Mai mult decât un etalon de civilizaţie şi cultură, Apusul înseamnă lumea de tradiţie latină, de la care se revendică, din ce în ce mai accentuat, conştiinţa românească. În context literar, prezenţa neologismului are o capacitate expresivă specială, căreia încercăm să-i identificăm câteva dintre articulaţiile funcționale. Vom lua în considerație, ca reprezentativă pentru scopul propus, *Istorie veteazului lui Poliționu și a frațâni-sau Argu, cu prefrumoasa Militina* (CHIT-SIM, II: 177-216), tradusă în chiar perioada menționată.

---

[49] ichneumon 1572, originally a weasel-like animal in Egypt, from Gk. ichneumon, lit. "searcher," perhaps because it hunts crocodile eggs, from ichneuein "hunt for, track," from ichnos "a track," of unknown origin. Used by Aristotle for a species of wasp that hunts spiders. (*cf*: http://www.etymonline.com/index.php?lâi) (consultat la 31.03.2013).

Imprevizibilitatea apariției neologismelor în contextele date, prezența lor într-un text asimilabil poveștii și perceput ca atare, provoacă la lectură impresia de anacronism, având drept consecință în primă instanță – contrarierea lectorului: – „Cu dânșii era mulțâme de *persoane* știute, atât parte bărbătească: cavaleri, senatori, ministri" (POL: 178); – „Argul cu mulți au avut *dueluri* și pe mulți au biruit." (POL: 179).

Secvențele neologice experimentează o structură tranzitorie, labilă, pe alocuri adaptându-se la pronunții și modele morfologice local-regionale; aspectul, sesizat în instanță secundă și suprapunându-se pe contrarierea deja indusă, produce un efect comic irezistibil: – „iar Miligrina, lăsând toată rușânea, apropiindu-să de Poliționu, l-au luat de mână cu *delicațâi*." (POL: 178); – „cele de pe urmă cuvinte ale lor, cari, poate, după vreme și obiceiurile de atunce, or fi cuprins într-însile *delicațâi*, iar acmu slujescu drept râs." (POL: 185)

Manifestările lexicale neologice se produc în vecinătatea (de regulă în aceeași frază) a unor secvențe fonetice, morfologice, lexicale, de aspect fie marcat arhaic, fie marcat regional (în cazul în discuție – moldovenesc), situându-se într-un puternic contrast de registru stilistic. Nu de puține ori, neologismul însuși primește aspect fonetic regional, acutizând intensitatea efectului; pentru exemplificare dăm elementul de contrast în caractere italice: – „Poliționu, văzând că fata craiului îl iubește *pre* dânsul, au început *a vorovi supt frasis de aligorii* în limba *franțujască*." (POL: 185); – „Îndată ce s-au sculat de la masă și *muzica au cântat* în *tot feliul de instrumenturi, atunce cavalerii* au poftit *damile* cele tinere ca *să joace* cu ei" (POL: 178); – „Noi *de tine* vom fi bucuroși. Afară de *aciasta*, la noi este *dat în publecă* în *toată Italie* și la alte multe împărății, cine să va găsi să gonească pe acest *pași* când el *încungiura târg* cu oștile sale, ori îl va omorî pe el, *aceluie i să va da fimei* pe frumoasa fata craiului, Militina.” (POL: 184); – „Obiceiu era *la împărăţâie lor a merge craiu* cu crăiasa şi cu *prefrumoasa* lor fiică pe la *casâle supuşâlor* la *feliuri de feliuri de zăbăvi, unde să facu comedii*.” (POL: 184).

Lectura textelor editate în culegeri de folclor confirmă faptul că ocurenţa elementului neologic în atare vecinătaţi se înregistrează ca fenomen de un intens uz popular. Diverşii povestitori inserează neologismul în discursul personal fără urmă de reticenţă stilistică; dizarmoniile de registru nu deranjează defel, ba dimpotrivă, lasă impresia că povestaşul experimentează o satisfacţie intensă: – „*şe*-o făcut *împăratu*? Ş-*o* făcut *paşaport* şi-*o trăcut* în ţara *veşină*.” (BÎRLEA, I: 560) – „Da’ fata nu a ştiut unde a tras *iel*, *niji nu l-a văzt*, *ia să* uita cu *un benoc – bag sama di-atunci a* rămas *benocurile astea*, *dă* zăreşte *omu’* mai *dăparte* (*ibidem*); – „La *tri* luni *di zâli*, *au agiuns* la o crâşmă, la un *hot’el* mare, *uni beu* numa-*mparaţî şi craii* şi *miniştrii*. *S-au băgat la hotelu’* cela ş-au băut ş-*o mâncat doăză şi patru d’i oară*.” (*ibidem*); – „Fata [de împărat] ce spune? Văzând că nu *ie* k’ip şi scăpare: – Îl iau, *onorat public şi onorată lume*, da’ *să mă lasă* tata, să-*m* fac şi *ieu* trei lucruri. Iscăleşte *divanu’ col* şi *publicu’ iera*, tot, să fie lăsat în voinţa *iei* să-şi facă trei lucruri *pentru mireasă*, să fie cu *iele dă* mireasă (BÎRLEA, I: 456); – „că dacă nu-*m aduş’*, *faş’im uo cunvenţâi ş-o convenţie*: *un’i*-s sta capu, acolu *ţ-or* sta *piş’ioar’li!*” (BÎRLEA, I: 396)

Preocuparea pentru a respecta o anume atmosferă temporal-spaţială e adesea absentă ori se consideră deja exprimată prin apelul la minimele informaţii de *incipit*, de obicei standardizate. Conformându-se unei proceduri similare, textul cărţii populare manifestă aceleaşi tendinţe. Consecinţele comice se nasc nu atât din conflictul dintre exigenţele semantice ale povestirii – în speţă un roman medieval, posesor al unei cromatici spaţio-temporale imanente – şi mijloacele de exprimare de care dispune traducătorul, ci, mai degrabă, se conturează convingerea că asistăm la o provocare impetuoasă a tălmaciului adresată sieşi şi dibăciei lingvistice personale, într-un avânt nu arareori poticnit, dar de o înduioşătoare bună credinţă.

*

Expresivitatea discursului figurat. *Aici înregistrăm:*

Epitetul homeric

Imberie si Margarona: „Margarona *cea aurită şi vestită*” (IMB: 23); – „„*săraca şi porumbiţa* Margarona” (IMB: 20); – „*luminata* Margarona” (IMB: 20, 25); – „şi Margarona *luminată* strălucea ca soarele” (IMB: 16); – „dar *jălita* Margarona îşi aduse aminte de părinţi” (IMB:19); – „şi crai mă făcui cetăţii Morii, şi ginere şî mireţ cu *una născută şî unică* la părinţi Margarona” (IMB: 22); – „o am uitat pe *dulcea* mea Margarona” (IMB: 23); – „dar egumeneasa, adică *luminata* Margarona” (IMB: 23); – „dar Margarona *înţeleaptă* aceste cuvinte grăiia” (IMB: 24); – „ „*minunata* Margarona” (IMB: 24)/ „*preafrumoasa* Margarona” (IMB: 25).

Erotocrit: „*frumosul* Erotocrit” (EROT: 47); – „*prefrumosul* Erotocrit” (EROT: 47); – „l-au lovit cu o mare mânie pre *urâtul lumii*, pre *răul pământului*, pre *ticălosul* Dracocordos” (EROT: 47); – „O, *ticălosul* Dracocordos! O, *luminate* Erotocrite, ai biruit pe Dracocordos şi l-ai întinsu pre pământ pe *leul patrii*, pre *cel de nimine biruit*, pre *urâtul* şi pre *straşnicul* Dracocordos!” (EROT: 47-48)/ „au venit si *minunatul* Dimofan, feciorul craiului din Mitilina” (EROT: 48); – „atâta di tari l-au lovit pre *ticălosul* Dimofan” (EROT: 49); – „au şi căzut de pre cal *ticălosul* Dimofan (EROT: 49); – „rănile *ticălosului* Dimofan” (EROT: 49); – „dar *voinicul* Chipridim au luat de la *voinicul* Andromah un giret” (EROT: 49); – „Chipridim, *vestitorul voinicii*” (EROT: 49); – „pre *ticălosul* Andromah” (EROT: 49, 50); – „Eliocarit, *voinicul cel frumos*” (EROT: 50); – „dinainti lui Chipridim a *voinicului cel frumos şi minunat şi viteaz di la răsărit până la apus*” (EROT: 51).

Reluarea verbelor dicendi

– „Să *sfătuiră zicând*” (ALEX: 11)

Comparaţia:

– „Dar Margarona sta *ca un stâlpu de aur* lângă tată-său, cu mare politie şi zicea” (IMB: 17) – aici combinată cu o metaforă.

– „Numele ei era Margarona; cu *trup ca de înger*” (IMB: 15)

Împrumut stilistic:

– „Să mi-o ascunzi *în frunzile inimii*, unde este dragoste ta.” (EROT: 36); „au început şi Arituza a-ş spune patimile ei celi ascunsă *în frunzăli inimii*. (EROT. 58); imaginea *frunzelor inimii* – *τὰ φύλλα τῆς καρδιάς* – face parte din repertoriul metaforic grecesc şi apare foarte frecvent, cu precădere în domeniul folcloric.

Figuri de construcţie sintactică:

Anadiploza: – „Am plecat *să mă duc, şi ducându-mă* am făcut multă vitejie” (IMB: 22); – „Şi căutându-l *nu l-au găsit şi negăsindu-l* s-au întristat” (EROT: 37).

***Autorul prezent*:**

În mod evident, asupra scriptorului acţionează o tensiune care, metaforic, îl obligă la violentarea limitelor naraţiunii, la traversarea lor în bună tradiţie populară şi folclorică şi la auto-implicare în textul istorisit. Fenomenul se constată în mod repetat (şi, de bună seamă, inegal repartizat în diversele opere), ca o formă de manifestare afectivă, din moment ce autorul însuşi nu o înregistrează ca pe o acţiune tranzitivă; o auto-intro-ducere în text, o intervenţie mai mult sau mai puţin constantă, cu atât mai frecventă cu cât gradul său de erudiţie e mai aproape de pragul minim. Se schiţează un grafic oscilant şi aflat în directă dependenţă, proporţională, s-ar zice, cu capacitatea de „minunare” în faţa evenimentului fictiv.

Această prezenţă ar putea fi percepută ca o participare de tip spectator, *id est* fără intervenţie manifestă în determinarea evoluţiilor textului, de orice fel ar fi ele. (Vorbim despre „evoluţii”, întrucât textul avut în vedere, prin natură şi tradiţie, este narare.) Dar, din moment ce aportul afectiv e deja constatat, se mai poate vorbi despre non-intervenţie? Spectatorul, în mod tradiţional, se plasează într-o postură specifică, semiactivă, în sensul că aprobă, dezaprobă, trăieşte varii emoţii, dar, de regulă, nu are putere de a decide în curgerea evenimentelor. Autorul, însă, se face simţit în operă prin două maniere de intervenţie: una directă, unde prezenţa lui e evidentă şi marcat afectivă, cealaltă indirectă, unde i se trădează, doar, apropierea, prin fapte filologice: de regulă explicaţii către cititor, lexicale ori precizări referiritoare la redactare, traducere, copiere; sau indicaţii de dinamică narativă). Textele greceşti model prezintă şi ele asemenea intervenţii.

Faptul îşi are importanţa lui: romanul popular îşi solicită cititorii; ca act de comunicare lingvistică, îşi are preopinentul/interlocutorul continuu prezent: îl cheamă, îl atrage, îl educă. Discursul prezintă o componentă fatică extrem de activă. Nu numai cititorul priveşte lectura, ci şi lectura îşi priveşte cititorul, prin intenţia redactorului. Se dezvoltă o relaţie de tip complex, trimembră. Nu avem text „rece”, nici redactor „rece”. E o constantă a epocii şi a genului.

a) *Prezenţa directă în text*: – „*Şi ce să zic nu ştiu, şi ce să mai scriu nu ştiu şi nu pot, că foarte nu mi se pricepe limba, gura şi mintea cum să istorisesc* veseliia ce avea în casa lor.” (IMB: 12); – „i s-au secat inima şi mintea i s-au înfierbântat şi numaidecât au pus şaoa pe calul lui cel negru ce era ca fulgerul, cu şaoa de aur şi, *o, mare minune!* făr de vestea părinţilor lui s-au dus să să întâlnească cu voinicul acela, să să lupte.” (IMB: 12)– mirare, indignare; – „Numele ei era Margarona; cu trup ca de înger, *care mă tot mir* cum este numele potrivit aşa bine, că gâtul ei era tot mărgăritar.” (IMB: 15); – „Şi *să fi văzut* voinici frumoşi din toată lumea, coconi de domnu şi toţi împodobiţi! Şi săbiile strălucea ca soarele, *care îţi era foarte cu drag* a-i vedea cinevaş. (IMB: 16); – „Acolo *să fi văzut* domni şi doamne tot în haine de mărgaritar şi de mătase!” (IMB: 17); – „Acolo *să fi văzut* veselie şi bucurie! Şi *eu gândesc* că firea care ar fi fost împietrită s-ar fi despietrit şi morţii din groapă s-ar fi sculat de mare veselie ce o fi fost acolo în vremea aceea!” (IMB: 18) –

prezumţie personală); – „Şi începu a plânge şi a să tângui, *căci nu ştiu* ce să facu amândoi (*dar lasă să venim* la pedeapsa tinerilor)” (IMB: 19); – „După ce au văzut *săraca şi porumbiţa* Margarona că bărbatul ei s-au pierdut” (IMB: 20) – compasiunea directă; – „Şi zidi mânăstirea (...) foarte cu chieltuială mare, *cât nu poci ca să scriu. Dar iar mă întorc la îngolfiu. O, minune, ascultaţi* cum se află” (IMB: 21); – „Deci *iar mă întorc la Imberie, să vă povestesc* ce au păţit şi ce au tras rob.” (IMB: 20); – „Dar *iar mă întorc la Imberie ca să vă povestesc* câte zile tot îi era aminte a vedea vreo corabie” (IMB: 21); – „*O, ce inimă şi ce suflet a nu lăcrăma! Ş-a să sfarşâm la cuvinte de jale ca aceasta, că de-ar fi fost piatră sau lemnu căuta să lăcrămeze, dar încă omul, cum să nu lăcrămeze şi să nu plângă ?!*” (IMB: 23); – „*Că câte* nevoi şi întristăciuni traseră amândoi la streinatate şi în robii, întreit şi împătrit li s-a răsplati, *după cum scriu cele scrise*.” (IMB: 24) – argumentul autorităţii: textele vechi); – „Aceasta este scoasă rumâneşte după elinica, *care şi eu am scris-o* de la cel ce-au scos aceasta. *Niculae logofăt, 1789 septemvrie 15*” (IMB: 25) – precizare la final de text; – „Şi diosăbita bucurii ci-au fost între dânşii *n-am putut scri*, la cari au facut zaefet si dulalmali triizăci di zili şi triizăci di nopţi.” (SKIND I: 344); – „Acum *să vinim cu cuvîntul* la vinire lui Erotocrit." (EROT: 37); – ca titlu: „*Să spunem* şi pentru pedeapsa Aritusăi" (EROT: 43); – „*Dar zic: anathema să fie dragoste*, dar şi multe bunătăţi face, dar cam îi scoate din minţi” (EROT: 41); – „La acesta întâmplare mult au vorovit ei între dânşii *şi eu aş fi socotit de trebuinţă* a scrii voroavile lor, dar după cum este obicinuit de să întâmplă, vorbili lor la aciastă stari din pricina fierbinţălii şi a slobozănii în multe chipuri, *aşa eu* [‘iau’] *îndrăzneală că voi cetitoriului a le lăsa şi spui* numai cele de pe urmă cuvinte a lor, cari, *poate*, după vreme şi obiceiurile *de atunce, or fi* cuprinsu într-însăle delicaţâi, iar *acmu* slujescu drept un râs. *Aciasta pentru mine să pare întru acest chip, iar pentru alţii într-alt chip. Volnicu este fieştecine a judeca aşa cum i-a fi voia, căci eu nu am hotărâre să-i stau împotrivă.*" (POL: 185) ;

O intervenţie în exact aceeaşi manieră are naratorul folcloric: „Acu a rămas unk'iaşu cu mătuşa, şi *să videm* če-o făcut cei doi copii, la neamuri" (BÎRLEA, I : 160); – „A ajuns iei într-o pustietate /.../ încât a isprăvi<t> hrana, şi-a ajuns dă mânca frunză – *încât am mâncat şi ieu, în Germania, şi m'elci crudzi, dă-m făceam clăbuci la gură, dă foamete; le cred c-o fi mânca<t> şi iei săracii, pân pustietate!*" (BÎRLEA, I: 161)

b) *Prezenţă indirectă în text* (*camuflată*):

Dă explicaţii lexicale: – „Din toate era minunat şi vestit şi foarte frumos şi la contar, *adecă la suliţă*, viteazu" (IMB: 15); – „stihurile carele-au luat din cămară, *adică din chiuşcu*" (EROT: 38); – „Au sosit vremea să aleagă un judeţ (*birău*) nou în sat" (TIL, 268); – „Aşa Tilu l-au dus pînî-n târg, unde el legasă bine un ţap mare de prang (*spînzurătoare*)" (*Ibidem*); – „Iară Alexandru mergea într-o căruţă de aur, *adecă într-o cocie*" (ALEX: 46);

Dă informaţii cu referire la personaje: – „Dar egumeneasa, *adecă luminata Margaroana*" (IMB: 23)

Dă indicaţii pentru dinamica narativă a textului: – „Vino dară de şezi (*arătîndu-i o laviţă ce era coperită cu un covor de mătasă, care era într-un unghiu al căsii aşezată, deasupra unei fîntîni ascunsă*)." (BERT: 247); – „El toată noaptea aciasta au pitrecut-o, *în scurt*, fără somnu, cufundat fiind în gânduri. /.../ Zorile *acum, în scurt*, slobozisă razile lor /.../ Când s-au trezit, *atunce, în scurt*, era 12 ciasuri." (POL: 186) Rezultatul expresiv este o marcată dinamizare a naraţiunii. Autorul trece peste pasajele virtual descriptive, care pot „rupe" avântul povestirii, deci pot deranja tensiunea receptorului în aşteptare. Precum în folclorul epic, el preferă ritmul narativ, alert, în locul *respiro*-ului descrierii.

În ms. 3518 BAR, din secolul al XVIII-lea, cuprinzând *Povestea lui Archirie filosofulu când îl învăţa pe nepotul sau Anadan carte*, atrage atenţia alternarea discursului la persoana I cu discursul la persoana a III-a. O imixtiune a primeia în „spaţiul" celeilalte. (ARCH, 1997: 136-137) Fenomenul există şi în manuscrisul sârbo-croat chirilic al cărţii, din 1520, de la Ragusa-Dubrovnik, după cum există şi în ms. românesc 577 f. 61-69, *idem* ms. 4104, 1739, 476, toate de la BAR (ARCH, 1997: 136-137) Pentru comparaţie, trebuie amintit că papirusul de la Elefantina, datat secolul al V-lea î.Chr., (cel mai vechi conţinînd istoria lui Ahikar, descoperit lângă cataractele Nilului în anii 1906-1907) are naraţiunea completă la persoana I. (CARTOJAN, 1980: 138) De asemenea, manuscrisul sârbo-croat glagolitic de la 1468. Precizarea e importantă, având în vedere că versiunile româneşti cunoscute ale lui *Archirie* sunt de filiaţie slavă. (*cf.* ARCH, 1997: 103-106) S-ar putea deduce o continuare a tendinţei iniţiale. Însă asemenea oscilaţii se întâlnesc frecvent şi în limbajul popular; faptul e atestat în culegeri folclorice: „I face semn soru-si şi-i şopteşte să nu vorbească nimic, încât când o mânca *iel*, atunci *vii mânca şi tu*." (BÎRLEA I: 442)

În varianta din ms. 3518[50] textul pendulează între naraţiunea autoreferenţială şi naraţiunea tranzitivă: persoana I intervine în spaţiul persoanei a III-a (deşi, privind diacronic evoluţia cărţii lui Archirie, se pare că fenomenul s-a petrecut invers). Nu se poate evita, însă, o constatare: selectarea tipului de discurs se produce în funcţie de momentele textului, trecerile formează *incipita* segmentelor compoziţionale. De două ori vocea lui Archirie intervine direct: o dată la început, ca pentru a anunţa că povestea începe, şi pentru a enunţa, scurt, tema: „Adecă eu, Archirie filosoful, învăţaiu pre nepotul mieu Anadan carte". (ARCH: 309) Rezultă un antet, creator de cadru, cu efect în compoziţia cărţii. După o prezentare a personajului, pe câteva rânduri, la persoana a III-a, urmează sfaturile către nepot, partea propriu-zis gnomică a textului. A doua oară, intervenţia nemijlocită a lui Archirie se produce în debutul părţii efectiv narative: „Eu Archirie filosoful acestea toate învăţaiu pre nepotul mieu Anadan încă şi carte, şi toată mândriia şi filosofiia mea, şi toată înţelepciunea mea. Şi gândiiu că să-l dau la împăratul să slujească. Şi-l duseiu la Sanagrip-împărat de-l curteniiu şi ziseiu:” (ARCH: 311) Este vorba despre un trop sau de expresivitate involuntară?

---

[50] Ms. B.A.R. 3518, reprodus în CP, I, p. 309-319; am marcat trimiterile la acest text prin sigla ARCH.

C. Ciuchindel califică astfel fenomenul: „Ulterior, prin copiere, asistăm la o *degradare* în sensul că întâlnim o alternare a expunerii la persoana întâi şi a treia în cadrul aceluiaşi text.” E greu de trecut peste observaţia că poziţionarea discursului direct nu apare deloc fortuit în economia narativă. Localizarea celor două intervenţii autoreferenţiale în punctele sesizate îndeplineşte funcţia, nu întâmplatoare, de a delimita zona gnomică (în care o contribuţie personală la traducere e îndeobşte îngrădită) de cea narativă (unde aportul propriu poate interveni mult mai nestingherit). Ca şi antecesorii lui, traducătorul român preferă rolul de *interpret* – *ἔξηγητής* (exeget, „explicator”) al textului, aceluia de translator fidel. Conştientizat sau nu, efectul expresiv e mai degrabă benefic. În plus, se obţin doi termeni importanţi pentru calitatea sugestivă a textului: efectul de *captatio* şi acela de *implicatio*. Trama utilizează şi persoana a III-a, obiectivându-se. Obţine astfel neutralitatea, detaşarea necesară care îi augmentează, în această manieră, caracterul exemplar. Aceste implicaţii directe ale personajului în text sunt similare ca metodă cu aşa numita *vorbire a morţilor*, de tradiţie testamentară, prin care personajul absent vorbeşte direct urmaşilor. Este un procedeu eminamente literar (prezent la noi încă din secolul al XVI-lea), care aşează opera într-o linie de continuare a tradiţiei.

Pe de altă parte, prezenţa fenomenului în discursul popular face loc întrebării dacă nu cumva procedeul a intervenit în expunere pur şi simplu în virtutea obişnuinţei. O exprimare mai puţin supravegheată e tipică, în general, naratorului popular. Persoana a treia, persoana „clasică” a istorisirii, îi impune o anumită detaşare celui ce povesteşte, îl păstrează la o distanţă expresivă faţă de text, distanţă care, după cum se observă, nu-i este, întotdeauna, convenabilă. Avântul spunerii îl fură, astfel încât, la un moment dat, el îi cedează afectiv. „Alunecarea” de la persoana a treia la cea dintâi se pare că îi asigură un anumit confort psihic. Participarea emoţională la ceea ce narează dă naştere unei tensiuni ce se cere eliberată cumva; şi atunci „saltul” autorului în personaj intervine, salvator. Însă buna dozare în text a jocului de persoană nu îngăduie prea mult spaţiu supoziţiei că, în redacţia despre care vorbim, ar putea fi vorba în exclusivitate de activarea unui mecanism de organizare folclorică a discursului. Putem – într-o anumită măsură – presupune că acele *incipita* marcate sunt demonstraţii de intenţie cultă.

În fixarea spaţială şi temporală a naraţiunii există o sintagmă ce mărturiseşte despre sensibilitatea traducătorului român: „Întru zilele lui Sanagrip, împăratul din Ţara Dorului” (Arch : 309). În subsol, I.C. Chiţimia face comentariul: „corupţie din Ţara Anadolului”. Posibil. Adaptarea, însă, de manieră folclorică, *Ţara Dorului*, aşează întreaga istorie în spaţiul basmului, lipsit de determinări. Şi, astfel citind, nu mai decodăm faptul ca pe o greşeală de copist, involuntar expresivă, ci, dimpotrivă, ca pe o intenţie de traducător, creativă în mod deliberat. Asistăm la un act de exegeză, prin care traducătorul iese de sub legea traducerii literale, care guvernează epoca în mod aproape absolutist.

Procedee sintactice*: *nivel sintactic

Dislocări de topică: – „Spre sămnul amîndurora părţîlor priimiri aceştii întăriri a lor, au schimbat ei inelile.” (Pol: 188)

Calc sintactic: Adeseori se înregistrează sintagme cu totul originale, care prin rezolvarea lor formală se fac dovada unei prelucrări de multe ori trudite a materialului semantic, dar oricum, cu rezultate remarcabile. Faptul arată multă ingeniozitate şi un simţ al limbii în permanentă luptă cu golurile din sistem: – „noi te avem cel mai înţălept şi mai mintos dicât toţi ficiorii domneşti” (Erot: 34) = ‘te considerăm’ ‘te ţinem drept cel mai’, *cf.* ngr. *σε έχουμε* *γιὰ*...; – „Cu care ea s-au bucurat *cu inima* văzându-l” (IMB: 17) = ‘din toată inima’, *cf.* ngr. *με* [*όλη*] *τὴν καρδιά* ; – „Împreună cu zioa” (ETH: 139) = ‘în revărsatul zorilor’; – „Şi care va birui, cocoana lui îi va da-o *în loc de nevastă* (IMB: 16) = ‘de nevastă, ca nevastă’ *cf.* ngr. *ἀντί γιὰ*; cum, însă, expresia grecească are simultan, două sensuri: ‘ca, în calitate de’ şi ‘în loc de’, confuzia s-a produs. Acelaşi fenomen în: „pe dânsul avea Margarona nădejde să-l ia *în loc de bărbat*.” (IMB: 16); – „*s-au lăsat de a* mai *merge* la curte împărătească” (EROT: 34) = ‘a încetat’, *cf.* ngr. *παραιτώ* [*-ούμαι*] = ‘a se lăsa de ceva, a părăsi, a abandona,’ (în frază: *παρέτησε νὰ πάει*); – „că-mi este ruşine a mă arăta aşa gol, *făr de nici un ban lângă mine*” (IMB: 23) = ‘fără nici un ban la mine’; expresie idiomatică grecească: (*ἔχω*) *χρήμα κοντά μου* (literal ‘am bani la mine’, formată cu prepoziţia *κοντά* = ‘lângă’, ‘aproape de’.

O frază care, prin neobişnuitul formei, cheamă în mod special atenţia, invită la o zăbovire mai în amănunt: – „*spre a doua cununie s-au plecat*” (ETH: 136) = ‘s-a recăsatorit’ *cf.* ngr. *συνῆλθε εἶς γάμον* (formulă literară, din *katharevousa*, „limba pură”, înaltă (şi, pentru multă vreme, literară). În transpunere literală: „a reveni în căsătorie”, unde calcul se produce după următorul algoritm: traducătorul, Toma, grămăticul Mitropoliei ieşene (*cf.* CHIT-SIM, II: 125), porneşte de la verbul *συνέρχομαι*/ *συνέλχομαι* = ‘a se întruni’, ‘a veni în’, dar şi ‘a(-şi) reveni’. Sensul din urmă este implicat în expresie prin prefixarea lui *ἔρχομαι*, *ἔλχομαι* = ‘a veni’. Intuim cum în momentul ulterior tălmaciul rezolvă dubla dilemă, semantică şi morfologică: semantic echivalează verbul de mişcare „a veni” cu „a pleca”, ţinând cont de faptul că are strict în vedere un punct-ţintă – căsătoria – la care personajul oricum a ajuns, fie că a venit spre el, fie că a plecat spre el. În plus, îl sprijină semantic şi formal existenţa românescului „a se îndupleca” (simţit ca prefixat cu *în-*), sinonim cu „a consimţi”[51] – întocmai ceea ce face acelaşi personaj (care se hotărăşte la aceasta după mai multe amânări).

Problema de morfologie e dublă la rândul ei: prefixului *συν-* (corespondent îndeobşte românescului *con-*, iar în acest context lui *re-*, neatestat în limbă la mijlocul secolului al XVIII-lea, când traduce grămăticul Toma) îi găseşte soluţia în „*a doua* (cununie)”, care, prin coincidenţă, convine perfect sensului povestirii; pentru ca apoi, desinenţei verbale *-μαι*, purtătoare a trăsăturii pertinente ‘*+reflexivitate*’, să îi opună forma românească de reflexiv (la persoana a III-a singular, cum o cere povestirea): „s-au plecat”. Asistăm la joc semantic subtil, între secvenţe morfologice, trimiţând la un itinerar obligatoriu etimologic.

Un alt calc ce atrage atenţia: – „(eu) fiind *curată pre însuşi*” (ETH: 134) = ‘în sine-mi’, *cf.* ngr. *εἶς τὸν εαυτόν μοῦ*, unde prepoziţia *εἶς*, specifică acuzativului circumstanţial locativ grecesc, creeează probleme, putând fi echivalată cu prepoziţia românească *pe*, de asemenea specifică acuzativului; *εἶς* acoperind în limba greacă totodată şi sensul de ‘*în*’, dilema s-a rezolvat, dar împotriva spiritului limbii române.

– „Prin care toate *vânându-să tatăl mieu cu totul pre aceeş* /Dimineta/ (n. ed.) sufla şi privie la început, cum că şi mie îm căuta ca unui fiiu” (ETH: 136) = ‘prin care (fapte, lucruri) toate, fiind pândit/ urmărit, tatăl meu de către ea (despre care deja s-a vorbit)’ *etc*. Calcul este multiplu. Verbul neogrecesc *κυνηγὼ* [*-οὒμαι*] polisemantic, prezintă sensul ‘a vâna/ (reflexiv-pasiv) a fi vânat’, dar şi ‘a urmări/ (reflexiv-pasiv) a fi urmărit, a pândi/ (reflexiv-pasiv) a fi pândit’, chiar ‘a goni/ (reflexiv-pasiv) a fi gonit din urmă’; încercând redarea în româneşte, grămăticul Toader alege prima variantă, nu tocmai conformă cu intenţia textului. Prezenţa secvenţei „cu totul” se datorează formei *κατακυνηγούμενος*, prefixul *κατά-* fiind transpus exact: ‘foarte, de tot, cu totul’ dar nu în spiritul limbii române; „aceeş” corespunde grecescului *η ἴδια*, cu sensul propriu ‘aceeaşi’, alături de secundarul ‘ea’; însă forma apare şi în contexte care în limba română nu se pot reda prin „aceeaşi”, ci numai prin „ea”, ca în situaţia prezentă (fapt sesizat şi de către editor, care specifică în paranteză numele personajului în temă).

---

[51] Originar latinesc, ocultat o lungă perioadă, pentru a reveni apoi în limbă ca neologism (THELATIND).

- „Însă să întristează când îşi piiarde puii mai mult decît *toată altă pasăre*.” (FLD: 280) – *cf.* ngr. *ὅλα τὰ ἄλλα [τὰ] πουλιά*;

O discuţie mai detaliată o solicită exemplul următor: în – „*Istoriia Aretusii şi a împăratului Iraclie, tatăl său, a lui Erotocrit şi-a lui Pezostrat, tatălui său, vizirului* (titlul unui manuscris din 1812, colecţia Eminescu), aflăm apoziţia acordată în caz. G. Ivănescu aşează acest tip de apoziţie între caracteristicile limbii române încă din perioada ei de formare (secolele V-VII/VIII). (IVĂNESCU, 1980: 338) Exemplul pe care îl aduce ilustrează doar dativul: „*De cele mai multe ori* (s.n.), substantivul apoziţie pe lângă un substantiv în dativ, se acordă în caz cu substantivul pe care-l determină: *giuraiu-me lui David, şerbului mieu*”. (*ibidem*) Pe de altă parte, fenomenul acordului complex (gen, număr, caz) pare a avea o poziţie bine definită în sistemul limbii române vechi, Ivănescu semnalându-l şi în situaţia adjectivului complement pe lângă substantiv: „Chiar adjectivul care e complement al substantivului se acordă, *de obicei* (s.n.), în număr, gen şi caz cu substantivul: *se ispovedească numelui tău marelui*” (*ibidem*).

În exemplul adus de noi acordul se face însă pentru genitiv, iar dilema taxonomică apare la comparaţia cu sintaxa limbii neoellene. Prin norma grecească, toţi determinanţii, fie ei de natură adjectivală ori substantivală, preiau automat şi obligatoriu cazul determinatului: *cf.* *εἶναι τοῦ Γιώργου, τοῦ αδερφού μοῦ* = ‘e a lui Iorgos, a fratelui meu’; sau: *εἶναι τοῦ Γιώργου, τοῦ σοφού* = ‘e a lui Iorgos celui înţelept’/a înţeleptului [Iorgos]’, unde apoziţia se conformează obligatoriu genitivului. În acelaşi timp, în limba română aceasta poate funcţiona în nominativ, indiferentă la cazul determinatului: *cf.*: *e a fratelui meu, Iorgos*. S au: *e a lui Iorgos cel înţelept* (situaţie când româna ignoră aspectul originar de apoziţie şi determinantul devine atribut adjectival propriu-zis). Acelaşi fenomen se evidenţiază în titlul *Μῦθολογικόν τοῦ Συντύπου τοῦ φιλοσόφου* – în traducere fidelă: *Cartea Sindipii filosofului*. Luând în consideraţie aceste detalii, e dificil de stabilit cu precizie dacă apoziţiile acordate semnalate în cărţile populare sunt fenomene de sintaxă strict românească ori evidente calcuri sintactice greceşti. Cel mai precaut este să conchidem că ne aflăm în prezenţa unei tendinţe naturale, arhaice, a sistemului limbii române, care, pentru situaţiile prezentate, îşi găseşte un solid suport în sintaxa neoellenă.

***

V. INTRE NORMĂ ŞI LIBERTATE:

Norma estetică. Romanicul. Evoluţiile. Sistemul creator. Există o autonomie a traducătorului? Metafora Iona.

Încercând o apropiere de ceea ce în literatura română a primit numele de *roman popular*, temerarul exeget ori cititorul ingenuu îşi află dinainte-i un fel de *terra incognita*, cu atât mai înşelătoare cu cât ea îmbie cu iluzia obiectului deja ştiut: aventuri cavalereşti naive şi oarecum barbare (de care e plin Evul Mediu nu numai european ci şi asiatic), fructe, uneori fastuoase, ale imaginarului colectiv, un fel de folclor, rezultate onirice ale unor mecanisme productive ce par a nu asculta decât de legea satisfacţiei cititorului/ ascultătorului – maxime şi cât mai rapide.

Născute, de regulă, în Occidentul Europei şi migrând spre est, în momentele trecerii lor într-un mediu receptor diferit (de obicei un spaţiu etnic şi spiritual nou) aceste romane sunt capabile să formeze ori să consolideze temeliile unei literaturi naţionale. În bibliografia exegetică apar argumente suficiente pentru a proba existenţa – în literatura românească medievală târzie, la fel ca şi în alte literaturi europene din aceeaşi perioadă, a unor romane populare proprii.

Pentru Europa Evului Mediu timpuriu, Bizanţul este locul de adopţie a numeroase nuclee epice orientale, de îndepărtată sorginte cultă ori folclorică, pe care le grefează pe propriile mituri şi modele. Aceste două categorii se vor adăuga secvenţelor concepute în literatura veche, în special în roman – creaţie a Antichitaţii târzii. Pe de altă parte, tradiţia biblică bizantină preia o parte a tradiţiei rabinice şi, la rândul ei, dă naştere unei noi serii de opere de exegeză a scrierilor vetero- şi neotestamentare, deschizând cale de dezvoltare unei literaturi paralele, apocrife – într-un anume fel, o literatură de completare şi cu intenţie revelatoare. Mai târziu, odată cu extensia europeană a circulaţiei acestor scrieri, pe stratul literar astfel structurat se suprapun date folclorice ori culte, specifice fiecăreia din zonele de contact. Din simbioza ce se instaurează fertil vor rezulta opere noi, cu o remarcabilă capacitate de a pătrunde în varii nivele social-culturale (abilitate observabilă în deosebita lor priză la lectură), cu un profil distinct, caracteristic medieval, păstrând însă urme sensibile ale stadiilor parcurse: am descris astfel, în foarte puţine cuvinte, geneza cărţilor populare în perimetrul european.

*

Bizanţul beneficiază, istoric vorbind, de o legătură fără fracturi cu Antichitatea, lucru de care literatura a putut profita fructuos. Ordinul emis în 357 de împăratul Constantius al II-lea[52] salvează textele clasice: mulţime de copişti se aştern la lucru cu osârdie şi conservă, pe suport material nou, operele antecesorilor îndepărtaţi. Demersul constantinian face, în acest fel, evidentă o subtilă – puternică, însă – continuitate între cultura Antichităţii clasice şi cea a Evului Mediu răsăritean; ceea ce, la bizantini, are drept rezultat faptul că ulterior nu se înregistrează (precum în Occident) o redescoperire spectaculoasă şi uimită a literaturii antice, împreună cu dureroasa conştientizare a rupturii create între lumea veche şi cea a *renaşterilor*.[53] Pentru aceasta, spiritul popular şi-a avut locul său, preluând şi „acomodând” operele Antichitaţii târzii, împlinind o misiune de importanţă maximă.

Un interes special acordat literaturii clasice se face din nou evident în secolele al IX-lea, al X-lea, al XI-lea, când, la Bizanţ, lucrările salvate cu cinci veacuri înainte prin iniţiativă imperială se reeditează entuziast şi se pun la dispoziţia oricui vrea să le cerceteze. Readuse în conştiinţa publică, nucleele literaturii clasice rămân – prin intervenţie oficială – vii şi capabile de a se reactiva în opuri noi. În paralel, în urma itinerarului occidental şi prin circulaţie populară, seria romanelor cavalereşti se reîntoarce (după zece secole) în Ellada genitoare, care le va retopi împreună, într-un nou tipar propriu. (Demn de remarcat este că fenomenul îşi va extinde limitele temporale şi dincolo de existenţa propriu-zisă a Imperiului, un Vicenzos Kornaros, de pildă, elaborîndu-şi *Erotocritul* – la rândul sau o operă de sinteză – mult după anul 1600.) Astfel încât, prin beletristica secolului al XIII-lea, o bună parte dintre romanele populare vest-europene revin, în fapt, la punctul lor de origine. Al treilea pas se întoarce, aşadar, din nou spre Bizanţul parental, deţinător al unei tradiţii literare distincte, în vârstă de şapte secole deja.

---

[52] Flavius Iulius Constantius (317-361) – fiul mijlociu al lui Constantin cel Mare – cunoscut sub numele de Constantius al II-lea; împărat în scaunul bizantin între anii 337-361; după împărţirea Imperiului Roman între el şi fraţii săi, a stăpânit mai întâi Asia Mică, Siria, Palestina, Egiptul şi Tracia, iar ulterior întregul Imperiul de Răsărit.

[53] a „micilor renaşteri” din secolele XI-XII („le rinascitá”, într-o terminologie mai precisă), continuând apoi cu Renaşterea „mare”, propriu-zisă („il Rinascimento”).

Ca şi istoriografia bizantină, ca şi teologia ori „ştiinţa arheognosiei" (care păstrează relaţii nemediate cu ramurile omoloage din Antichitatea aflată în ultimele ei faze), literatura primelor secole ale Bizanţului e strâns legată de literatura antică târzie. Este o literatură fără pretenţii (căreia, graţie caracterului său, exegeţii i-au ataşat calificativul de „distractivă"), în lucrările căreia copiştii intervin fără scrupule – şi pe care nu se obosesc să o ia în serios, astfel încât textele suportă prelucrări aproape folclorice, urmând *ad libitum scribae* jocul fanteziei oricăruia dintre ei: adevărate „prăzi în mâna cititorilor şi prelucrătorilor lor", după expresia istoricului literar Hans-Georg Beck (BECK: 68) (trad.n., G.N.)

Găsindu-şi în transcrierile acestea (mai mult sau mai puţin personale, uneori cu mai multe, alteori cu mai puţine pretenţii culte) un bun punct de plecare, se nasc originalele construcţii bizantine ce urmează reguli şi norme proprii. De-a lungul perioadei ulterioare, medio-bizantine, ele îşi vor adăuga alte elemente, pe care Antichitatea în amurg le cunoscuse, dar nu sub aceeaşi formă – şi care le vor modifica, încă o dată, aspectul. Oricât de transformate însă, noile opere nu devin într-atât de opace încât să obtureze orice perspectivă spre rădăcinile lor antice.

Aceste prelucrări constituie primele stadii din drumul spre cărţile populare ale Evului Mediu. În scurtă vreme, ele vor iniţia un intens periplu către Vest. Originea antică, grecească, a multora dintre nucleele narative ale viitoarelor creaţii medievale franceze se argumentează prin exemple numeroase. De pildă, un Benoît de Sainte-Maure, în a sa *Histoire de Troie* (1165), preia un fruct literar grecesc al sec. al IV-lea d. Chr. O traducere a *Alexandriei*, după un manuscris grecesc adus de la Constantinopol, o face Arhipresbiterul Leon de Neapole, în secolul al X-lea, în latineşte. Cartea sa, *Historia Alexandri Magni regis Macedoniae de proeliis*, stă la baza tuturor traducerilor şi prelucrărilor occidentale ulterioare, dar şi est-europene. În varianta franceză, *Istoria lui Alexandru* capătă formă versificată, la fel ca toate celelalte venite dinspre Orient: Lambert le Tort de Chateaudun, Alexandre de Bérnay, Pierre de Saint Cloud o transformă în poem cavaleresc. Romanul medieval este moştenitor direct al celui antic, căruia îi este dator nu doar cu trame şi modele de personaje. Constantele acestuia îl urmăresc nu doar pe filieră literară. Cosmosul Evului Mediu timpuriu continuă spiritual Antichitatea târzie, chiar dacă noua religie – creştină – vine cu putere împotriva celei vechi, păgâne, şi-şi impune noul sistem de imagini şi exigenţe, chiar dacă Europa se cutremură la trecerea valurilor de migratori, chiar dacă Imperiul Roman de Apus se prăbuşeşte lăsând continentul scufundat, pentru mai multe secole, într-o obscuritate rurală cvasigeneralizată.

*

Căderii Bizanţului i s-au căutat cauzele în varii şi complexe fenomene ori evenimente istorice. Exegeţii au acuzat în numeroase rânduri cruciadele occidentale de slăbirea Imperiului Bizantin şi, indirect, de intrarea lui definitivă sub talpa turcească. Găsindu-şi pretext în *Predicile* lui Petru Eremitul[54] pentru eliberarea

---

[54] Pierre L'Ermite, monah francez din Amiens trăitor în secolul al XI-lea – al XII-lea – despre care consemnează în scrierile sale Ana Comnena – a jucat un rol important în declanşarea şi desfăşurarea celei dintâi cruciade, fiind unul din liderii ei religioşi şi – conform anumior istorici – chiar iniţiatorul ei. Predicile lui înflăcărate pentru recuperearea de sub Islam a pamânturilor sfinte au sporit rândurile cruciaţilor, în special cu aşa numiţii „pauperi" – săraci ai mediului laic ori călugări. El însuşi a condus până la Constantinopol una din coloanele Cruciadei ţăranilor.

Ierusalimului de sub turci, Occidentul dezlănţuie întâia cruciadă spre Răsărit, la 1096. În 1204, cavalerii celei de-a patra pătrund în Constantinopolul comnen. Cetatea basileului Manuil le va rămâne supusă până în 1261, când Mihail, vlăstar din trunchiul Paleolog, va reuşi să le-o smulgă din mâini şi să reinstaureze monarhia. Doar cincizeci şi şapte de ani durează stăpânirea oficială „latină”; stătuleţele şi principatele pe care aceasta le-a întemeiat şi le-a organizat în manieră feudal-apuseană vor avea însă o viaţă mai lungă, pentru cele mai multe ea ajungând până la a doua mare cucerire a „Oraşului”[55], de către otomani, în 1453. Ori chiar după acest moment. Întrucât şi după recucerirea Constantinopolului, la 1261, şi venirea la tron a Paleologilor, Veneţia îşi păstrează hegemonia asupra vechilor sale posesiuni din Creta, Peloponez, Kórfou şi Kérigo, sporite cu majoritatea insulelor Egeei. (Or, Veneţia e marea poartă pe care, în ambele sensuri, culturile est- şi vest europene o traversează şi pătrund unele în spaţiul celorlalte. Un rol esenţial îl joacă în aceasta diaspora ellenă instruită – organizatoare de societăţi culturale şi fondatoare de edituri şi tipografii importante. Între cele mai faimoase a rămas aceea întemeiată de fraţii Glýkis,[56] de sub teascurile căreia vor ieşi un *᾽Ανθος των χαρίτων* (*Floarea darurilor*) la 1675, un *Ερωτόκριτος* (*Erotocrit*) la 1797, *Hronograful* lui Cigala la 1637 şi cel al lui Dorothei de Monembasia la 1813, *etc.*).

Socotind, rezultă cam două secole şi jumătate de contact şi influenţă, imediate şi reciproce, pregătite anterior şi întărite ulterior prin raporturi de dependenţă naţională.

În vestul Europei, la 1204, anul încheierii celei de-a patra cruciade, ne aflăm în epoca de afirmare a stilului romanic, a ridicării catedralei din Chartres, epocă în care, în marile literaturi naţionale poezia cunoaşte un moment de maximă înflorire. Mărturie palpabilă a ceea ce grecii au preluat de la cotropitorii occidentali stau – între altele – construcţiile romanice ori gotice din Creta (în Chaniá („la Canée”, în epocă): Biserica Sf. Francisc (ο Ναός του Αγίου Φραγκίσκου), edificiu gotic veneţian din sec. al XIV-lea, Bastionul Firkás (το Φρούριο του Φιρκά), Fortul Frangokástello (το Φραγκοκάστελλο), Porta Colombo (η Πόρτα Κολόμβου), strada Kanevaro (η οδός Κανεβάρου), Biserica Sf. Marcu (ο Ναός του Αγίου Μάρκου)) sau biserica din Aravída, ornamentaţia plastică a Catedralei Parigórissa (ο Ναός της Παριγορήσσης) din Arta (aceeaşi Arta a celebrului Pod, înrudit prin legendă cu Mânăstirea Argeşului), bestiariul decorativ din Biserica Aghía Paraskeví (ο Ναός της Αγίας Παρασκευής) de la Métsovo; se adaugă elemente, fie gliptice, fie picturale, în diferite alte monumente, în special religioase, amplu repartizate geografic, pentru care insula Kérkyra şi „Oraşul” ar putea reprezenta extremele. Influenţe ale *francokratíei*[57] s-ar părea că se regăsesc, chiar dacă paradoxal, şi în multe secvenţe sculpturale de la Athos (în Mănăstirea Xeropotámou, de pildă).

---

[55] *Cf.*΄*Η Πώλη*, numele generic dat Constantinopolului de către greci, utilizat cu atât mai intens emoţional după cucerirea sa de către turci.

[56] Familia Glýkis – din care Nikólaos e cel mai cunoscut – a publicat peste o mie două sute de titluri, de-a lungul a aproape două secole de activitate tipografică (1670-1854).

Ceea ce a împrumutat în mod firesc şi reciproc, cultura franceză a epocii din zestrea Imperiului comnen, nu constituie obiectul studiului de faţă. Vom aminti, în câteva linii, doar faptul că încă de timpuriu, prin domeniile bizantine din Italia şi mai ales prin Veneţia, elemente din arta Bizanţului au pătruns în Occidentul medieval; dacă ar fi să cităm şi exemple literare, atunci se impun *Florimont* (operă a lui Aimon de Varenne), *Cliges* (Chrêtien de Troyes), *Athis et Prophilias* (Alexandre), *Cléomades* (Adenet le Roi), *Parthénope, Hippomedon et Protesilaus* (Huon de Rotelande), lucrări ce-şi revendică rădăcinile din literatura grecească a perioadei antice târzii; li se adaugă *Le roman de sept sages de* (care – după un „stagiu” petrecut în Bizanţ – pătrunde şi în literatura noastră, ca *Sindipa* sau *Istoria Sindipii filosofului*). Cărţile populare care vin către Vest dinspre Orient, prin Bizanţ – sau pleacă din Bizanţ către Occident, se transformă acolo în poeme cavalereşti, conform curentului vremii; (CHIŢIMIA, 1968 : 269) Occidentul (în special Franţa şi, chiar dacă mai puţin, Italia) joacă rolul creuzetului contopitor al acestor materiale epico-lirice, pe care le adaptează conform propriului sistem estetic dominant; literaturile romanice în limbi naţionale se conturează ca atare – emancipându-se de sub tutela limbii latine – târziu, în veacul al X-lea, când Bizanţul avea o tradiţie literară în vârstă deja de cinci secole; şi nu vor ezita să preia secvenţe epice ori să adopte texte bizantine întregi. Dar vom incerca să punem în evidenţă câteva aspecte ale inserţiilor occidentale în literatura de provenienţă bizantină.

---

[57] *Cf.* gr. *φραγκοκρατία*,dominaţia franceză.

Revenind: dintre arte, nu doar arhitectura şi ornamentica au preluat elemente din civilizaţia cavalerilor cu crucea pe armură. Despre literatură, istoricul literar Linos Politis ne informează: „Puternica influenţă occidentală îşi aplică pecetea şi pe textele literare ale secolului al XIII-lea şi pe ale următoarelor două.” (POLITIS: 35, trad.n.) Reprezentative pentru aceasta (dar şi prin valoarea lor lingvistică şi artistică intrinsecă) se afla aşa numitele, în literatura neoelenă, *ερωτικά μυθιστορίματα/ ιπποτικά βιβλία* (*romane erotice/ cărţi cavalereşti*), care acoperă ultimele două veacuri bizantine.

Textele despre care vorbim nu rezumă faptul nud, de influenţă. În spaţiul suprasaturat de cultură al Constantinopolului, ele articulează coerent patru direcţii provenite din surse distincte:

a) Apusul, cu *romanele courtois* (datorate în mare parte, cel puţin ca nucleu narativ, unor izvoare antice, latine ori eline) şi baladele din ciclul *Mesei rotunde*;

b) Zona Răsăriteană, cu, pe de o parte, *basmele autohtone greceşti* şi, pe de alta, *cele arab-orientale* din *Halima*;

c) *tradiţia bizantină laică – erudită*, moştenitoarea directă a anticilor – ce însumează romanele culte ale celei de-a doua sofistici; (SE REPETA de LA p. 15)======

d) *tradiţia bizantină religioasă*, coagulată în jurul scrierilor sacre.

Mai mult, sunt traduceri libere, în spiritul vremii, indiferent la ideea de paternitate. Astfel încât – arată N. Cartojan (CARTOJAN, 1974, II: 333-343) – romanul courtois *Pierre de Provence et la belle Maguélonne/ Histoire du vaillant chevalier Pierre, fils du comte de*

Provence, et de la belle Maguelonne, fille du roi de Naples, de pildă, devine *Ιμπέριος και Μαργαρώνα*; *Floire et Blancheflor* ajunge *Φλώριος και Πλατζιαφλώρα*, iar *Le roman de Troie* al lui Benoît de Sainte-Maure – *Ό πόλεμος της Τρωάδος*; romanul din ciclul arthurian *Gyron le courtois* (parţial preluat) se transformă, la rându-i, în *Ο Πρέζβης Ιππότης*. Li se mai adaugă *Λιβίστρος και Ρωδάμνη* şi *Καλλημάχος και Χρυσορρόη*, cărora nu li s-a identificat încă modelul cert. Ciclul de cărţi căruia îi aparţine redacţia grecească a acestora se include în grupul *romanelor bizantine în versuri*, aşa numitele *έμμετρα μυθιστορήματα* – romane în metru (poetic), prelucrări din secolele al XIV-lea – al XV-lea ale prototipurilor occidentale, sosite în literatura neoelenă prin intermediare italieneşti.

În paralel se dezvoltă o altă serie de romane, cu subiect şi profil pronunţat naţionale, dar de sensibilă filiaţie vestică: *Ή διήγησης του Αλεχάνδρου* care circulă în mai multe variante, în versuri şi proză, *Ή διήγησης του Βελισσαρίου*, *Ή διήγησης του Αχίλλεως* sau *Αχιλλίς* (*Αχιλλίδα*), care, prin diferite intermedieri, vor ajunge şi la nord de Dunăre. Acestea nu mai sunt traduceri, ci alcătuiri originale ce păstrează însă caracterele generate de apartenenţa la aceeaşi epocă. Nici cunoscutul *Erotocrit* al lui Vincénzos Kornáros nu se va putea sustrage constantelor timpului. La intrarea sa în literaturile estice trece prin aceleaşi procese, modificându-se. Dar aspectul care apropie în mod esenţial aceste opere este o surprinzătoare uniformitate a tramei.

*

Interesul faţă de Bizanţ şi de cultura lui se accentuează în Europa, cu atât mai mult după căderea Constantinopolului sub Mehmet al doilea, la 1453 (fascinaţia pentru ούτοπος?). Migrarea forţată a inteligenţei bizantine spre restul continentului catalizează fenomenul, ce coincide, nu numai temporal, cu un *quattrocento* aşezat de la început pe o direcţie anticizantă, latino-elină. Mişcarea de renaştere literară se întăreşte prin emigranţii bizantini, care-şi pun la dispoziţie cunoştinţele – situate cu mult deasupra celor ale occidentalilor. Contribuţia acestor cărturari a fost atât de impresionantă, încât între teoriile privitoare la apariţia Renaşterii şi-a făcut loc şi aceea a apariţiei germenilor ei în Bizanţ.

În Europa vestică începe o căutare intensă după manuscrise vechi, fie ele produse clasice, *id est* culte sau doar antice, *id est* vechi, latine ori greceşti. Criteriul bibliomaniac bicefal şi suficient părea a fi *vechime + provenienţă* şi, în acest fel, numeroase opere uitate sunt aduse la lumină. Nu doar ópusurile antice îşi fac loc în noul perimetru de interes, ci şi temele literaturii conexe, iar, ca urmare firească, creaţiile izvorâte din acestea îşi cuceresc un loc central. Multe dintre ele construite prin reluări de teme şi motive arhaice, aceste cărţi vor suscita interesul, ca tot ceea ce poartă patina Elladei antice şi a Bizanţului – atât de violent prezent în memoria recentă.

Bizanţul va răspândi toate aceste creaţii, din nou, într-un evantai european aproape complet. Periplul prototipurilor născute în evul de mijloc francez cunoaşte mai întâi un timp transformator, de aproximativ două secole, în spaţiul de cultură al „Oraşului". De aici, adaptându-se la un mental nou, dar păstrându-şi morfologia şi sistemul estetic iniţiale, noile cărţi îşi continuă voiajul european spre varii direcţii, între care şi aceea estică, spre Ţările Române. Unde, pe un teren pregătit spiritual cu cel puţin trei secole înainte, ele ajung, prin traduceri, în veacul al XVIII-lea, sub titluri ca *Istoriia lui Imberie, fecior împăratului al Provenţii*; *Istoriia lui Erotocrit cu Aretusa*; *Împărăţiia lui Priiam, împăratul Troadei cetăţii ceii mari*; *Istoriia a Alexandrului celui Mare din Machedoniia şi a lui Darie din Persidia Împăraţilor*, *A lui Eliodor istorie etheopicească* (în variante: *Ethiopica*/*Amorul lui Theaghen şi Haricleea*), *Istorie viteazului lui Poliţionu şi a frăţâni-său Argu, cu prefrumoasa Militina etc.*, exegeza numindu-le ulterior *romane populare*.

Ecoul lor formidabil, cel puţin în spaţiul românesc (multitudinea de manuscrise păstrate, precum şi adânca infiltrare în folclor o dovedesc), se motivează atât prin prestigiu, cât şi prin mecanisme interne complexe. Ambii factori determină marele succes la lectură, pe toată lărgimea spectrului social şi cultural. În Ţările Române se adaugă un element special, de natură istorică: epoca intrării lor în circuitul literaturii autohtone este pentru cele mai multe, nu întâmplător, aceea a domniilor fanariote (vreme care, după N. Iorga are semnificaţia unei alte Renaşteri, elino-bizantine (IORGA, 1972: 26), sincronă, în plan european, cu mişcarea Luminilor.

*

Pe lângă prestigiul tradiţiei, încercăm a depista ce alte „pârghii" culturale se întâlnesc în colaborare la apariţia acestor noi romane. Adoptând trama antică şi ignorând ideea de proprietate literară, autorii Evului Mediu pun în lucru nu voinţa lor personală în mod exclusiv (ori a eventualilor lor *mecena*). În afara acesteia devine identificabil un alt factor, ignorat întrucât e mai puţin evident la o primă privire.

Contactul dintre ele se păstrează subteran, în aştepterea *Micilor Renaşteri* şi mai ales a *Renaşterii* mari, propriu-zise, care să revendice în mod expres zestrea clasică antică. Elementele proprii locale relansează specificitatea apuseană scăpată de sub autoritatea romanilor. Pe lângă ele, toţi aceşti factori „ajustează" epoca, vin cu propria contribuţie, specifică, la conturarea profilului ei şi la naşterea unui nou stil. Iar noii autori – nu numai literari – se fac instrumentul eficient al unei noi instanţe, al unui paradoxal personaj, creator, dar… impersonal. Nu o simpatie specială pentru sclipitoare jocuri de cuvinte a prilejuit bizara sintagmă de mai sus. „Personajul" este real: un anume sistem artistic. Care creează, se joacă prolific, îşi inventează norme. O încercare de a circumscrie epocii de apariţie a acestor romane un fenomen cultural semnificativ – îl identifică în ceea ce a primit numele de *stil romanic*: este, îndrăznim să afirmăm, întocmai sistemul-autor.

Ca sistem estetic, acesta le construieşte un anume tip de structură internă şi le impune un anume tip de moralitate, în funcţie de un anume cod psiho-comportamental dominant: cavalerismul; grefat, acesta, pe morala creştină tradiţională şi centrat fie pe imaginea *înţeleptului* (ca, de pildă *Barlaam et Iosaphat*), fie pe figura *cavalerului creştin* – modelul suprem pentru templieri şi cruciaţi – (ex. *Pierre et Maguelonne*), fie pe imaginea *femeii*, ca modestă icoană terestră a Fecioarei (*Histoire admirable de Sainte Geneviève de Brabant*).

Mai mult: există structuri fundamentale coordonate în ansamblul de norme şi caractere pertinente care creează identitatea şi specificitatea acestui stil; şi care se regăsesc în mod constant şi subtil în apariţiile sale concrete, indiferent de arta în zona căreia se manifestă.

În a sa *Expresivitate involuntară*,[58] Eugen Negrici dădea formă verbală surprizei (şocului?) încercat/e la tentativa de a identifica resorturile expresivităţii (şi) în romanul popular românesc. Ceea ce realmente îl asalta erau viteza narativă, succesiunea de galop a episoadelor, fantezismul contorsionant ce anihilează timpi, toate acestea – efecte ale unui „spirit de divagaţie paradoxal-aberativ" care, în *Alexandria* de pildă, „atinge deliraţia". *Involuntar*, aceste scrieri ajung la *nivele de expresivitate ridicată*, mecanismul constând în *slaba previzibilitate* şi *şocarea* – în termeni jaussieni – a orizontului de aşteptare. Un mobil se poate, totuşi, depista: *satisfacţia la lectură/ audiţie*, imediată şi maximă.

Folosind acum concluziile lui Eugen Negrici, care decodifica în altă cheie „intenţia" literară a romanelor noastre populare, am voi să avansăm, fie şi cu un pas, încercând să le vedem pe o altă dimensiune. Prospectând manifestările concrete, materiale, ale stilului romanic – *recte* arhitectura romanică, cel mai evident şi reprezentativ „produs" al acestui stil, bogat exemplificată în Apusul european (dar nu numai acolo), surprinde similitudinea dintre *dialectica sculpturii murale romanice – a ornamenticii*, în speţă – şi *dialectica organizării interioare a textelor* aici comentate.

Jurgis Baltrušaitis, în studiul său, *Formări, deformări* (BALTRUŠAITIS[59]) detectează pas cu pas şi cataloghează elementele structurante din ornamentaţia bisericilor şi catedralelor romanice.

Urmărind în paralel secvenţa gliptică şi pe aceea literară, o observaţie se impune: jocul evoluţiilor romaneşti urmează legi *cel puţin asemănătoare* acelora sculpturale. Ceea ce găseşte justificare prin comunitate de obârşie şi contiguitate spirituală. Astfel încât ajungem, treptat, la identificarea unei structuri romanice, care devine funcţională prin norme active în domenii paralele.[60]

---

[58] Eugen Negrici, *Expresivitatea involuntară*, vol I, Editura Cartea românească, Bucureşti, 1977.

[59] Jurgis Baltrušaitis, *Formări, deformări*, Traducere de Constanţa Tănăsescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1989.

*

---

[60] O intuiţie a acestei comuniuni a avut, în jurul anului 1940, cercetătorul sârb I. Banaševič, care emitea teza filiaţiei – directe, susţinea el – a anumitor secvenţe de folclor liric balcanic, în speţă sârbesc, din epica eroică medievală franceză. Faptul genetic ar fi într-atît de transparent, încât chiar anumite nume de eroi legendari sârbi se văd a fi construite prin calc lexical direct din numele personajelor eposului francez. Spre pildă, Vaiština/ Vaistina, tovarăş de arme şi vitejie eroului sârb Marko Kraljevič, ar fi corespondentul fidel al lui Olivier, secundul viteazului Rolland, întrucât numele lor manifestă aceeaşi semnificaţie şi motivare: numele Olivier fiind produs semantic prin alăturarea voită, simbolică, a particulelor *olo*- (din grecescul *ὅλον* –'întreg, cu totul'] şi *verus* (din latinescul 'adevărat'], iar Vaiština/ Vaistina fiind traducerea lui prin prefixoid + radical slave, semantic analoage cu primele. O teză cu totul temerară, care într-atât i-a suscitat interesul – dar şi nedumerirea – lui E. Coşeriu, încât acesta o cercetează în primul său doctorat (în litere, centrat pe literatura slavă), din 1949. Concluzia lui Coşeriu este că, oricît de îndrăzneaţă, ideea unei provenienţe imediate nu se susţine, iar speculaţiile onomastice, deşi interesante, nu au totuşi un fundament. Cu toate acestea, o înrudire există, ea devenind posibilă însă numai prin intermediere literară bizantină. Aceasta, abia, se constituie în aria genetică a „miturilor" (în termenii lui Coşeriu) – motive, teme – comune balcanice. (Vezi Eugeniu Coşeriu, *Lingvistica integrală* (interviu cu Eugen Coşeriu realizat de Nicolae Saramandu), Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996, p. 12; de asemenea, Johannes Kabatek, Adolfo Murguía, *„Die Sachen sagen wie sie sind". Eugenio Coseriu im Gespräch*, G. Narr, Tübingen, 1997 (KABATEK-MURGUIA: 64)., unde Coşeriu reia discuţia; acelaşi document, accesibil în: http://books.google.ro/books?id=oN4eTSWKgz0C&pg=PA64&lpg=PA64&dq=Coseriu+Vaistina&source=bl&ots=FWCQMP5q_g&sig=Q3BR3NQGcsDvtnlgdLgMpCe7tuI&hl=en&ei=1jieS5nkIY2jsQbg8qCtBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CAgQ6AEwAA=v=onepage&q=&f=false.) (consultat la 20.08.2013)

Şi Erotocrit şi Imberie, la fel cu Alexandru ori Poliţion, străbat obligatoriu un drum al iniţierii, de-a lungul căruia apar necesarele episoade-motiv, probatorii (fiecare trebuie să-şi cucerească dreptul la o trăire supremă – iubirea sau gloria – , are de înfruntat opoziţia unui tată mai mult sau mai puţin simbolic, are de purtat lupte cu oponenţi reali sau fabuloşi, trece prin întâlniri hotărâtoare, schimbătoare de destin, traversează încercări care se păstrează mai mult sau mai puţin în aria verosimilului ori a fantasticului).

Repetarea – prin reluare, amplificare, prescurtare, adaptare – a aceluiaşi arhetip structurant: *drumul probă/ măsură/ dovadă*, reuneşte liniar aceste romane, sub *legea continuităţii şi a varietăţii pe aceeaşi temă.* Ceea ce la Eugen Negrici căpăta numele de „succesiune de clişee" şi-şi legitima existenţa prin *recompensarea aşteptării* (cititorului/ ascultătorului), descifrat altfel devine o dezvoltare ordonată, o dispunere în care suma *motiv+motiv+motiv+...* alcătuieşte un fel de mozaic, matrice fundamentală în combinatorica de tip puzzle a romanului popular. Decupaje alternate după o ordine-puzzle secretă, dar stabilă, astfel încât, după o conştientizare la prima carte citită, ea devine recognoscibilă în următoarele.

Întrebarea dacă există legături între cărţile populare şi folclor, în diferitele lui manifestări naţionale ori transnaţionale, aduce la lumină exerciţiul unui „troc" intens de credinţe, teme, motive şi simboluri. Acestea se combină între ele caleidoscopic, producând drept rezultat reliefuri epice în care, ca în jocul bine cunoscut, devin recognoscibile diversele secvenţe împrumutate – fie ele chiar bine asimilate ori doar prea puţin modificate şi adaptate. Cu greu poate fi ignorată dezamăgirea pe care constatarea acestui fapt i-o provoca la 1883 lui Moses Gaster. Discutând varietatea tematică a cărţilor populare, el comenta: „Aceste consideraţiuni au un caracter cosmopolit, căci ne duc de la un popor la altul, colindând de la Anglia până la India şi Arabia, prin China şi Siberia şi, ce e mai curios, ne dezvelesc o sărăcie neaşteptată a fantaziei omeneşti în născocirea de idei şi de situaţiuni noi." (GASTER, 1983: 7)

Va fi fiind *clişeul* (a cărui origine folclorică nu mai cere argumentare) unitatea minimală a efortului stilistic, numai că aici lucrurile par a sta altfel. Dragostea ce întâmpină obstacole, nepotrivirea socială dintre protagonişti, izolarea (într-un fel sau altul) a eroinei, periplul primejdios al eroului, înfruntările, turnirurile, luptele, piedicile, întâlnirile fantastice – sunt *evenimente-motiv* ce jonglează în permutări, combinări şi aranjamente, după o algebră dictată auster de supunerea la *tema centrală*.

*

Motivul ordonator al ornamentaţiei marilor catedrale romanice este, aşa cum o descoperea Baltrušaitis, *palmeta fitomorfă*: – un element decorativ în formă de frunză care apare constant în basoreliefuri, în diferite poziţii de pe frize, socluri, capiteluri. (*Imaginea 1*). Manifestarea ei minimală se constituie din apariţia iterativă, iniţial în postură singulară; ulterior e duplicată, reduplicată (*Imaginea 2*), amplificată finalmente până la crearea de lanţuri: simple, duble, simetrice, complexe – până la aşa numitele *entrelac*-uri, structuri insinuant cinetice, în care palmeta se dedă unor savante figuri contorsioniste, pe cadenţe de sugestie aproape muzicală (*Imaginile 3*, *4*). Am identificat astfel *prima normă din sistem* – unitatea care se multiplică.

Jocul ei spaţial creează ritmuri şi reguli cărora li se vor supune, renunţând la natura proprie, toate celelalte elemente, fie ele fito-, zoo- ori antropomorfe. Abandonându-şi anatomia firească, ele intră într-un *dans mecanic al analogiilor*, care le anihilează în bună parte individualitatea şi le introduce într-o serie de *exemplificări funcţionale* ale tiparului iniţial (*Imaginile 5*, *6-7*).

Ca şi *drumul* literar, *progresia* palmetei îşi subordonează cinetic datele narative. Motivul devine temă. Similar, prin evoluţie, personajul literar se revelă în dezvoltări multiforme ale unei matrici ubicui. Imberie e simultan Erotocrit, Alexandru ori Theaghene; iar frumoasa Margarona e una cu Militina ori Haricleea. Eroii sunt, în identitatea lor cea mai profundă, unul şi acelaşi. (Moses Gaster observa: „În genere, sînt numai *puţine elemente* (s.n.) cari, *combinate în diferite moduri* (s.n.), constituie literatura populară”[61] Păstrînd distanţele, nu putem trece peste faptul că fenomenul *repetabilităţii* în structura bucăţilor literare non-culte a fost observat deja din secolul trecut.) Se lasă dezvăluită o nouă normă a sistemului: *existenţa aceleiaşi figuri, în multiplicare şi uniformitate* (*Imaginile 5, 6-7*).

---

[61] *Ibidem*, p. 17.

Ca şi evenimentele, personajele pot fi considerate, oarecum, – dar nu în mod necesar – clişee (ori caractere, de sorginte mai mult sau mai puţin folclorică), însă nu e mai puţin adevărat că sunt, în acelaşi timp, personaje-motiv: *eroul candidat la iniţiere, iubita credincioasă, regele/ tatăl neîndurător, etc.* Nu pot fi luate în calcul ca nişte „minim-uri" de efort stilistic: dimpotrivă, ele devin, prin dezvoltare obligatorie, concentrări de *maximă tensiune stilistică* pe „unitate de măsură narativă"; întrucât se intră în cea de-a treia normă impusă: *legea cadrului*. Libertatea de a trăi conform unui ideal propriu este ideea pentru care se luptă personajul central. Aceasta dă fiinţă cadrului în care el este „invitat" să „performeze": un drum impus, care-i va defini coordonatele stabile şi continue ale dezvoltării (*Imaginile 8, 9*).

Astfel că, aşa cum palmeta se dublează simetric pe o abscisă virtuală, se multiplică, se contorsionează într-o geometrie acrobatică, în spaţiul limitat de care dispune – *friza ornamentală, capitelul coloanei* – , personajul romanesc îşi dobândeşte simetria de-a lungul *axei masculin/ feminin*, îşi câştigă subţirile caracteristici distinctive şi îşi construieşte cinetica narativă între hotarele prea puţin generoase ale *temei centrale*. Acesta e cadrul lui, rigid şi stabil. Pe care el îl umple, chiar cu riscul unor eforturi nemăsurate (*Imaginile 8, 9*). Şi cu rezultate „ilogice", acuzate amuzat şi îngăduitor, în studiul citat, de către acelaşi Eugen Negrici. „Spiritul de divagaţie paradoxal-aberativ"[62] al cărţilor populare – care în *Alexandria* „atinge deliraţia"[63] – ar însemna deci desfiinţarea ingenuă a oricărei logici. Oare să nu existe, realmente, nici o logică în romanul popular?

Probând pe sensibilitatea noastră mentalul medieval, poate rezulta, fireşte, un mutant, eventual monstruos şi nu de puţine ori hilar. Instalându-ne, însă, (confortabil ?) în acest mental şi debarcând adstratul de contemporaneitate, logica clamată aici se lasă, totuşi, deconspirată. Ea e perfect coerentă în sine, răspunzând unor alte canoane dominante în Evul Mediu romanic. Este o *logică a formei, a tiparului*, şi care ordonează evoluţii în *rama opresivă a schemei narative*. Se întâmplă, de aceea, o asemenea aglomerare de figuri şi evenimente, o forfotă trepădând de energie, o colcăială de verosimil şi neverosimil (cu precădere în *Alexandria*), încât orice încercare de a vedea o ordine aparentă e zadarnică. Să mai amintim viteza cu care se roteşte tot acest carusel: totul se înghesuie, freamătă, gesticulează şi se agită până la vertij, cu o imensă poftă de viaţă şi cu un voluntarism declamat şi irepresibil, într-o foame bulimică de timp şi spaţiu – dintr-un unic motiv: spaima de vid: *horror vacui* – a patra şi cea mai presantă lege din codul estetic romanic.

---

[62] *Cf.* Eugen Negrici, *op. cit.* I, p. 70.
[63] *Ibidem.*

Ceea ce la marile catedrale e vizibil în *compoziţia reprezentării plastice*, în roman se manifestă prin *compoziţia narativă*. Delirul narativ nu e decât conformarea entuziastă la aceasta regulă neconştientizată, dar tiranică. Presiunea ei e atât de puternică încât şi în literatură are aceleaşi urmări: *supraaglomerarea* are ca necesară consecinţă contorsionările: *diformul*, *meta-normalul*, *teratologicul* chiar, sunt rezultatele obligatorii ale cultivării ei pasionate. Şi în gliptică, şi în textul romanesc, personajele ocupă tot spaţiul disponibil, îl umplu cu orice riscuri fizionomice: plastic ori narativ, ele sunt comprimate în aşa fel încât canonul să fie satisfăcut.

„Suntem departe de măsura antică bazată pe raportul dintre părţi, unde toate proporţiile sunt stabilite unele prin altele, astfel încât o statuie poate fi reconstituită după un singur fragment – comentează Baltrušaitis. Noţiunea de canon este necunoscută în sculptura romanică, unde omul e măsurat prin nişte moduli care nu au nici o legătură cu el.” (BALTRUŠAITIS: 206) (*Imaginea 10*). Iar aceşti moduli ce „nu au nici o legătură cu el” sunt impuşi de un factor nou, care-i ordonează într-un sistem pe toţi cei precedenţi: *legea maximului*. În naraţiunea de tip romanic totul funcţionează maximal: maxima aglomerare (a personajelor), maximul dinamism (narativ), maxima fixitate şi stabilitate (a cadrului), maxima surprindere şi uluire (a cititorului), maxima satisfacţie finală. Efectele se văd în naşterea unui cosmos disproporţionat, desfigurat, şi a unei noi umanităţi: prin dezvoltare legică şi contaminare cu cadrul, eroii înşişi devin nişte monştri, cu un termen mai actual – nişte mutanţi.

*

Odată ce ele se reîntorc în aria lui de dominaţie, Bizanţul adaugă acestor scrieri amprenta sa proprie. Ea însă vine să atingă aspecte, oarecum, de „vestimentaţie” stilistică. Nu tentează o imixtiune morfologică esenţială.

Variantele ellene sunt prelucrări, nu doar traduceri. Romanele, redactate în Apus în formă de poem epic, îşi păstrează forma versificată, cu modificări, însă, în ritmică şi metrică, iar contribuţia originală a prelucrătorilor bizantini se manifestă mai ales prin intervenţii morfologice secundare (ei preferând iambul decapentasilabic, caracteristic grecesc) (CARTOJAN, 1974, II: 27). Prin K.Th. Dimaras, exegeza remarca faptul printre principalele elemente de contribuţie originală neoelenă. (DIMARAS: 27) Li se adaugă înclinaţia, permanentizată, pentru ipocoristice (de provenienţă populară, fapt semnalat şi de istoricul literar Hubert Pernot (PERNOT: 77), o deosebită abilitate în crearea de lexeme sintetice (de asemenea, de sorginte populară), precum şi „trecerea abruptă de la sintaxa sintetică la cea analitică” (*ibidem* DIMARAS: 27). Acelaşi K.Th. Dimaras subliniază „accentuata culoare ellenă” (*ibidem*) ce caracterizează aceste prelucrări în aspectul lor estetic, versificatorii bizantini aducându-le, ca expresie, în vecinatatea cântecului popular liric grecesc. Se produc, de asemenea, chiar dacă inegal, modificări şi adaptări ce ţin de sfera etică şi mentalitatea populară grecească: duritatea comportamentală a personajelor, mulată pe coduri sociale rigide, caracterul lor uneori violent – specific feudalismului în armură – , intrând sub incidenţa orientală se „îndulcesc”, pierd din asperităţi şi câştigă în umanitate.

Mai mult, fenomenul adaptării romanelor cavalereşti din Vest se bucură de o mare popularitate, încât se prelungeşte mult după perioada propriu-zis bizantină. Un exemplu elocvent e acela al cărţii lui Erotocrit. Care iese, în Creta veacului al XVII-lea, aproximativ între 1630-1650 (K. Th. Dimaras dă ca perioadă aproximativă de redactare perioada războiului cretan: „*Erotocritul* începe a se scrie cel mai tîrziu în anul 1646 şi e terminat înainte de 1669." (DIMARAS: 81), de sub pana renascentistului Vincenzos Kornaros (Βικέντιος Κορνάρος). El prelucrează în decapentasilabi un roman provensal *courtois* din 1432, al lui Pierre de la Cypède – *Paris et Vienne* (şi acesta, la rândul său, o prelucrare după un roman popular. (CARTOJAN, 1935: 112) În titlu original, lucrarea se numeşte *Ποίημα ερωτικόν λεγόμενον Ερωτόκριτος, Συνθέτεν από τον πότε Ευγενέστατον Βιντζέντζον τον Κορνάρον Από την χώραν της Σιτίας του Νησιού τηω Κρήτης* (*Poem de dragoste numit Erotocrit Compus de Preanobilul Vincenzos Kornaros Din* <sic!, n.n.> *ţinutul Sitia al Insulei Creta*). Lucrarea lui Kornaros se bucură de succes imediat, iar editările se succed într-un ritm alert. (O primă ediţie grecească se elaborează în 1713 la Veneţia, în tipografia lui Antonio Bortoli; o a doua apare la 1737, urmând ca apoi să se reia în 1797 (la Nikólaos Glýkis), 1817, 1873, 1881 (*apud* MASTRO: 73), iar şirul lor se continuă până în prezent.[64]) O deosebită receptare a avut cartea în mediile populare. Faptul se atestă prin folclorizarea textului şi intensa lui circulaţie, continuînd până la momentul actual. D.C. Hesseling, istoric al lieraturii greceşti moderne, afirma că în Creta *Erotocritul* e într-atât de cunoscut, încât o eventuală pierdere s-ar putea compensa prin memoria colectivă a cretanilor. (CARTOJAN, 1936: 3)

Literaturile est europene, ulterior receptoare, preferă în genere redactarea în proză; textele sunt adaptate formal la tipul de sensibilitate locală specifică. În perimetrul literaturii române li se accentuează o nuanţă în plus: sfătoşenia naratoare, plăcerea povestaşului colportor, deliciul detaliului cu aromă locală.

Un exemplu tipic se creează la intrarea *Erotocritului* în literatura noastră. Cartea se transpune pe româneşte de două ori în decursul secolului al XVIII-lea. Primul interpret e (pe la 1770 – 1780) grecul Ioan Christódoros din Trapezunt, stabilit în Moldova. Varianta sa e semnificativă mai mult ca fapt în istoria literară. Însă al doilea, un tălmaci român rămas multă vreme anonim – pe care Vasile Grecu îl identifica în persoana lui Vasile Vârnav din Botoşani (GRECU, 1971:

---

[64] 1890, 1914, 1915, 1952, 1956, 1962, 1968. Ultima ediţie de la Biblioteca Naţională din Atena figurează din 1973.

35) – a păstrat, pe alocuri, forma versificată a originalului cretan, însă, respectând firul narativ, a intervenit puternic în maniera de a povesti. D.V. Oikonomidis (OIKONOMIDIS: 4) chiar îi apreciază acestuia talentul de versificator capabil să respecte cerinţele metrice ale poemului. Dar, mai important decât aceasta e faptul că Vârnav e un creativ: el prelucrează, nu traduce: prescurtează pasaje care i se par lipsite de importanţă, adaugă idei personale şi, mai ales, localizează: de pildă, tatăl lui Erotocrit, bolnav fiind, e purtat „de pe moşie pe moşie" (από μοσίαν εις μοσίαν) cu calc lexical românesc, în textul lui Oikonomidis), iar nunta din final „cu masa mare şi bogată şi cu voioşia valahă [! – n.n.] are ceva din atmosfera în care s-a format tălmăcitorul" (*Ibidem* OIKONOMIDIS. trad.n.). El procedează ca şi, nu cu multă vreme în urmă, Dosoftei, la traducerea *Psalmilor*, colorându-şi local povestirea, adaptând istoria exotică la peisajul imagistic familiar.

Procesul se repetă (în forme specifice) la adoptarea lui *Imberie* în literatura română. Din ediţia grecească, apărută la Veneţia, în 1779, un exemplar ajunge să fie tradus în Ţările Române, mai precis în Muntenia, unde Ioniţă (Nicolae) Şoimescu face o copie (încheiată la „1789 septemvrie 15") de pe tălmăcirea „scoasă după elinică", mărturisind: „care şi eu am scris-o de la cel ce-au scos aceasta". (*apud* CHIT-SIM, I: 10) Transpunerea românească nu mai e versificată, este lucrată în proză. Interpretul român anonim păstrează conţinutul original, dar intervine, la fel ca Vasile Vârnav, asupra formei. Mai târziu, spre 1800, literatura română dă naştere unei creaţii locale ce aspiră la o anumită autonomie; romanul a circulat sub numele de *Filerot şi Antuza* – ori *Istoriia lui Filerot cu Antusa*. Se pare că aceasta este o prelucrare autohtonă a *Erotocritului*, amplificată în bună măsură, pentru care nu s-a găsit încă vreun prototip occidental, grecesc sau sârb. Faptul că un text ca *Filerot* a apărut printre cărţile populare româneşti este un indiciu pentru succes la lectură de care trebuie să se fi bucurat scrierea lui Kornaros, şi, nu în mai mică măsură, impulsul motrice pe care cărţile cavalereşti din alte literaturi îl reprezintă pentru crearea unor lucrări autohtone româneşti. Moses Gaster tratează *Filerot* dimpreună cu *Istoriia lui Erotocrit cu Aretuza*

(GASTER, 1983: 89-91), şi nu observă între ele nici o diferenţă notabilă, ceea ce atrage observaţia lui N. Cartojan: „confuzie cu *Erotocritul*" (CARTOJAN, 1974, II: 446). La rândul său, nici Cartojan nu ajunge la o decizie clară asupra provenienţei, menţionând numai că autorul prelucrării rămâne încă anonim şi *Filerot* şi-a făcut apariţia în literatura română la începutul secolului al XIX-lea. (Dan Simonescu, alcătuind un catalog al manuscriselor păstrate, menţionează prezenţa în Biblioteca Academiei Române, a manuscrisului 1374, o copie de la finele secolului al XVIII-lea. (*apud* CHIT-SIM, II: 88) Cel care introduce ideea compunerii autohtone a cărţii lui *Filerot* este, de asemenea, Dan Simonescu (CHIT-SIM, II: 88); ulterior şi Mircea Anghelescu va îmbrăţişa această opinie (ANGH, 1983: 37)[65]

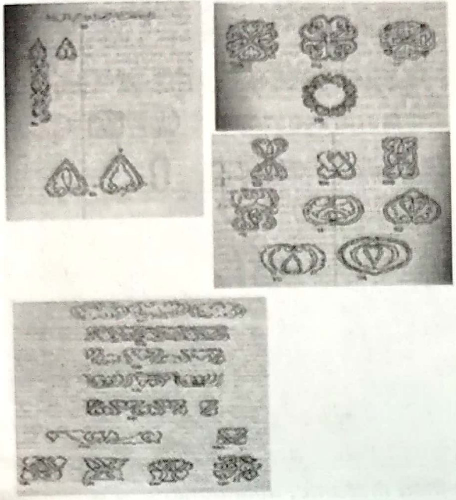
*

Eugen Negrici aşeza aceste scrieri sub amprenta involuntarului. Am încercat să mergem un pas mai departe, căutând ordine şi regulă acolo unde Domnia-sa afla doar „consecinţe ale funcţionării proustiene a memoriei involuntare". Nu credem în funcţionarea exclusivă a unui atare mecanism aici. Dacă nu autorul – ca individ sau colectivitate – a avut o contribuţie voluntară şi deplin controlată în elaborarea textelor, am căutat să vedem totuşi cine anume „manipulează" din plan secund cinetica acestui caleidoscop volubil şi năstruşnic. Autorul – prim – a compus astfel, întrucât, se vede, nu a avut altcum. Stilul epocii sale i-a construit un mental în care avântatul „scrietor" şade precum Iona în burta chitului. Iar, dacă la fiecare traducere-adaptare considerăm un alt autor, apare deosebit de expresivă (şi tentantă) imaginea unui lung şir de Iona captivi în textul-balenă, condamnaţi, în ultimă instanţă, la un surogat de independenţă şi la un itinerar al cărui control le scapă. Astfel încât poziţia lor – în zona literară, la fel ca şi în aceea lingvistică – cum vom încerca să arătam în alt capitol – devine o autentică problemă de libertate.

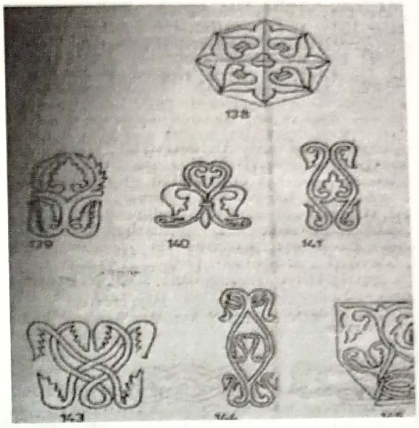
---

[65] *Cf.* Mircea Anghelescu, 1983, *Prefaţă*, *note* la Moses Gaster, *Literatura populară română*, Ediţia a doua, *Editura Minerva*, Bucureşti, p. 37.

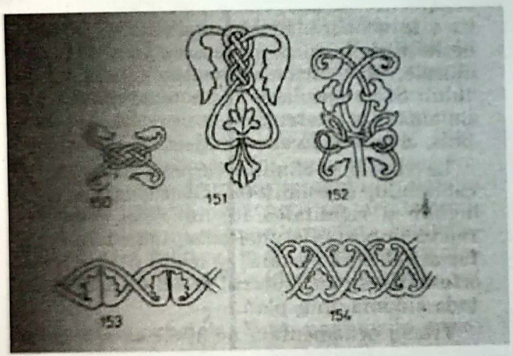
Imagini:



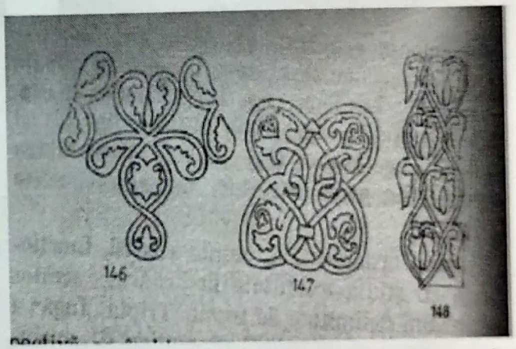
Imaginea 1: Palmeta fitomorfă în apariție singulară și în duplicare



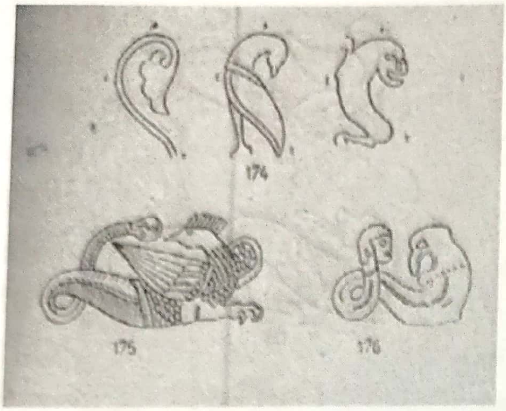
Imaginea 2: Palmeta fitomorfă în reduplicare, multiplicare



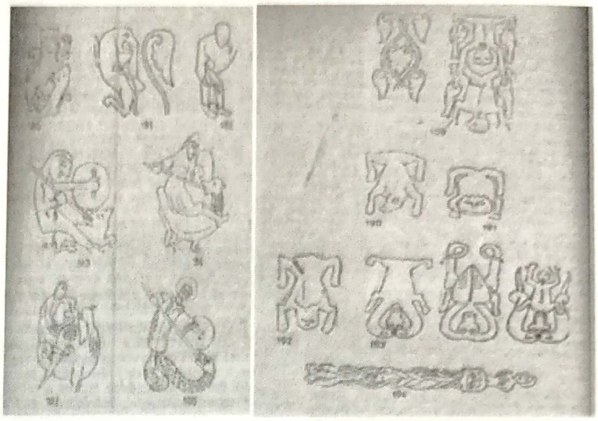
Imaginea 3: Palmeta fitomorfă construind compoziții complexe, entrelac-uri.



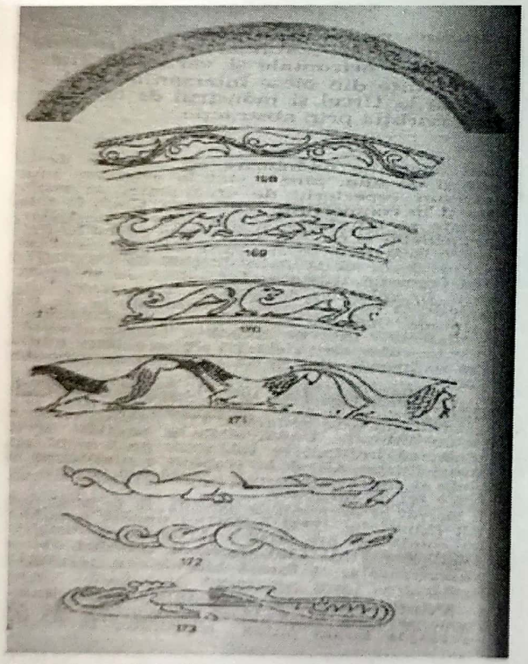
Imaginea 4: Palmeta fitomorfă construind compoziții complexe, entrelac-uri.



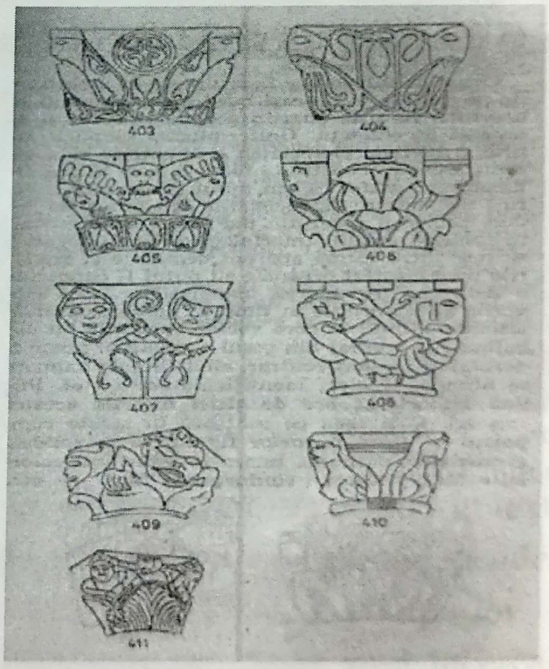
Imaginea 5: Renunțând la natura proprie, elementele zoomorfe apar a fi simple dezvoltări ale motivului inițial, palmeta, care le creează structura și le dictează funcțiile.



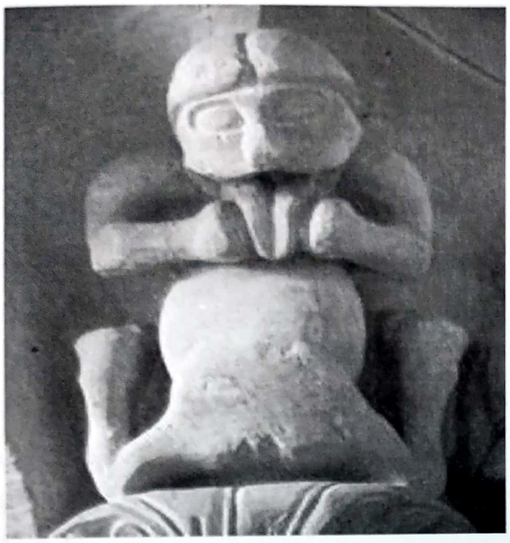
Imaginea 6-7: Similar, elementele antropomorfe sunt tot amplificări ale palmetei, căreia i se supun în mod mecanic, abandonând-și anatomia și proporțiile naturale specifice.



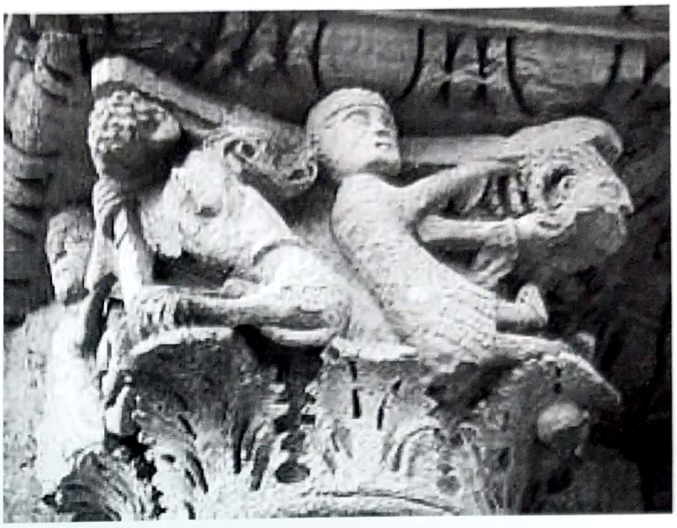
Imaginea 8: Supunerea la legea cadrului: elementul figurativ are posibilitatea să evolueze în limita strictă a cadrului său – aici, în friză.



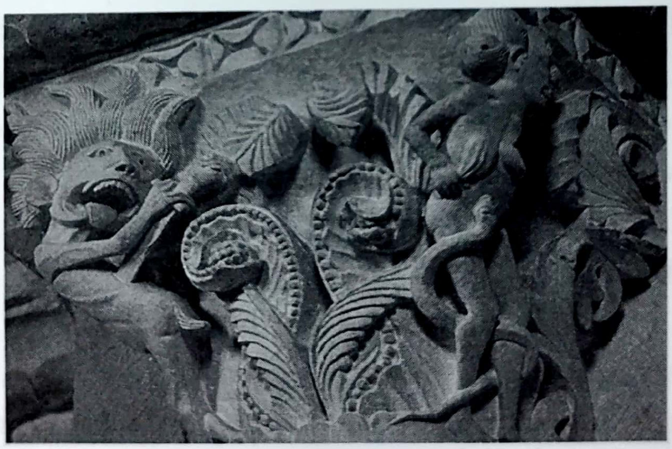
Imaginea 9: Supunerea la legea cadrului: elementul figurativ evoluează în limita strictă a cadrului său, în care se contorsionează și pe care îl umple, cu orice riscuri fizionomice, profitând de întregul spațiu disponibil – aici, în capitel.



Imaginea 10: Personajul e comprimat în aşa fel încât canonul cadrului să fie satisfăcut; e „departe de măsura antică [...]; [...] în sculptura romanică omul e măsurat prin nişte moduli care nu au nici o legătură cu el" (Baltrušaitis)



Imaginea 11: Elementul decorativ – fito-, zoo-, ori antropomorf – devine concentrarea unei tensiuni stilistice maxime; supraaglomerarea obligă la contorsionări; totul se supune legii maximului.



Imaginea 12: Elementul decorativ – fito-, zoo-, antropomorf – devine concentrarea unei tensiuni stilistice maxime; supraaglomerarea obligă la contorsionări; se supune legii maximului.

VI. INFLUENȚA CĂRȚILOR POPULARE ASUPRA LITERATURII CULTE

Contingența cărților populare cu literatura română cultă: amprente bogomilice la Lucian Blaga

Prezenți activ în Europa secolelor X-XIII, bogomilii sunt răzvratiții eretici care lasă, poate, cele mai puternice urme și influențe asupra vieții dogmatice a bătrânului continent, de la finele Antichității până la marea răsturnare pe care o va aduce Reforma. Cu ascendență și descendență puternice, ei își au rădăcinile în paulicianismul și maniheismul asiatic, se consolidează ca sectă în Europa Răsăriteană, în Bulgaria, pentru a-și continua expansiunea rapidă și de success până în Franța, în Provence, unde vor da naștere sectei Albigenzilor și vor ajunge la o expresie absolutist-aberativă în Flagelanți. Catarii și Patarenii îi secondează, toți formând o aceeași mare și puternică familie doctrinară, doritoare să răstoarne și să preschimbe creștinismul după dogme și canoane proprii.

Despre bogomili avem informații directe păstrate de la doi contemporani ai lor, citați de B.P. Hasdeu în *Cărțile populare ale Românilor*: preotul Cozma, bulgar trăitor în secolul al X-lea și Euthimios Zygadenos, grec din secolul al XII-lea. Extrăgându-și postulatele din învățăturile apostolului Pavel/ Paul, ei îi atribuie acestuia și o *Evanghelie*, prin care conținutul – atât al *Vechiului* cât și al *Noului Testament* canonice trebuie cu necesitate reinterpretat. Temelia bogomilismului se construiește dual, pe opoziții biunivoce: Dumnezeu are doi fii, Satanail si mai apoi Mihail, care vor deveni principiile antagonice, Răul și Binele în valoare absolută. Lumea e reyultatul acțiunilor lor, în comun. Satanail devine după cădere și abnominare Satana și, în această ipostază ajuns, încercându-și de-mult-râvnita vână demiurgică, plămădește *văzutul*. Care, însă, rămâne cu totul sterp, căci puterea Satanei e, firește, incompletă. Omul, ca rezultat maximal al aceluiaşi exerciţiu creator, rămâne, de asemenea, o intenţie inertă. Dumnezeu insuflă viaţă în corpul neviu, iar omul se zămisleşte astfel din sursă dublă; dar continuă să existe condamnat la agitaţia veşnică între cele două stihii originare: sufletul divin şi trupul demonic. Ele sunt reprezentarea în mic a cerului şi a pământului – acestea, la rândul lor, reflexe concrete ale polilor antagonici absoluţi: Paradisul şi Infernul, guvernaţi de Fiinţa Absolută, respectiv de opusul său. Astfel, creatura umană e degradare ultimă – ca punere în act a potenţei satanice, dar şi împlinire ultimă – ca suflu divin. Întregul e desigur şubred, sutura e slabă, căci jumătăţile sunt într-o permanentă *mahia*, fiecare trăgând spre partea sa. La momentul morţii se desfac, luându-şi calea spre puterea dintru care au purces iniţial.

Omul e perpetuul osândit la nefericire, căci trupul îl trage spre păcat. Bunul creştin trebuie să-şi învingă trupul cu orice cost, prin mortificarea cărnii, prin rugăciune (dar nu prin oricare) şi prin cunoaşterea *adevăratelor* cărţi sfinte. *Vechiul Testament* e creaţia lui Satana, primul (şi singurul) care coborâse în lume în timpurile de început. De la el veniseră Tablele Legii, pe el îl adorau Moise şi poporul său. Adevărata credinţă începe însă odată cu *Noul Testament*, odată cu descinderea din ceruri a lui Mihail-Christos. Prin jertfa Sa, el mântuie omenirea şi prin Cuvânt o vindecă. A cunoaşte faptele lui Mihail e datoria de căpătâi a credinciosului şi a citi cărţile sacre bogomilice e, de multe ori, sinonim cu a primi absolvirea. Bogomilii nu recunosc funcţia oficială de preot şi nici biserica în organizarea ei canonică (instituţie, icoane, cărţi), acestea sunt invenţii satanice. E suficient un învăţător, pe lângă care doisprezece învăţăcei reconstruiesc imaginea celor doisprezece Apostoli. Oricare dintre ei poate predica, inclusiv femeile. Ba chiar e necesar să predice cât mai mulţi şi cât mai mult, din urgenţa/ dorinţa de a câştiga noi adepţi. Nevoia de prozelitism e aproape bolnăvicioasă. Doctrinarii bogomili scriu texte, numeroase, care se răspândesc în mase cu deosebită uşurinţă. Acestea sunt alcătuite într-un cod de cuvinte şi imagini familiar omului obişnuit, cu carte puţină dar credinţă multă, în care el poate găsi pilde şi istorii exemplare, poate fi purtat la Rai ori îngrozit în hăurile Iadului, prin care i se face educaţie spre ignorarea şi mortificarea corpului fizic, pentru sfidarea a orice poate avea sursa în trup. Ideile, aparent, nu diferă de ortodoxismul canonic şi pătrund cu înlesnire în mintea celor care le primesc. Astfel că, în majoritatea lui, din lipsa temeinicei culturi dogmatice normative, clerul oficial nu le observă şi le permite să se răspândească nestingherit. Ba, mai mult, cu nevinovăţia unui popă Grigorie din Măhaci, le copiază şi le colportează.

Astfel, legendele sfinţilor (*Legenda Duminecei*, *Legenda lui Avraam*, *Legenda Sfintei Vineri*, *Pogorârea Maicii Domnului la Iad*), diverse călătorii la Iad or la Rai, visuri profetice cu fatală împlinire, nu numai că se înmulţesc şi circulă, dar devin lectura predilectă a omului simplu; căci în ele găseşte simfonia perfectă între principiile teologice şi credinţele şi superstiţiile sale intime. Astfel, cărţile Bisericii Ortodoxe vor fi înlocuite în mare măsură, sub ochii de multe ori ignoranţi ai preoţimii, cu noile cărticele de mare succes, care continuă să apară până în timpurile actuale. Lui Christos i se fabrică o altă personalitate, Sfinţii din calendar pălesc. Rugăciunilor din Biserică le iau locul altele, „drepte”, care vor circula pe hârtiuţe-talisman păstrate cu devoţiune, sub cămaşă, lângă inimă, în engolfioane de mai mult sau mai puţin preţ, în punguţe de mătase ori de cânepă, după starea nevoitorului, şi se vor rosti cu frică şi nădejdea că *formula*, textul scris şi *răs*-repetat sonor *întocmai* se va dovedi mai pe placul lui Dumnezeu şi va chezăşui Mântuirea.

Mănunchiul de texte transcrise în finele veacului al XVI-lea, probabil cu evlavioasă râvnă, de preotul Grigorie din Măhaci şi încă alţi cinci copişti (CHIVU: 28)[66], cunoscute sub denumirea de *Codex Strudzanus*, face parte, alături de multe altele, din grupul cărţilor populare ce au alcătuit la noi, pe parcursul a trei secole, o întreagă literatură. Cărţile populare au fost cunoscute, studiate, de autorii literaturii culte. Exemplele lui Eminescu, Hasdeu, Sadoveanu au devenit deja clasice. Pe de altă parte, ele s-au bucurat de o intensă răspândire, intrând în aproape orice casă, contactul cu ideile divergente de la dogma acceptată oficial s-a produs fără conştiinţa expresă a provenienţei lor diferite şi „eretice”. Noua ideologie a plutit în aerul epocii, nefiind dificil de asimilat în imaginarul individual şi într-un „instrumentar” scriitoricesc.

---

[66] Vezi argumentaţia la p. 28-39.

Unul din autorii români care au rezonat la principiile spirituale dualiste – în privinţa cărora, în afara dualismului autohton precreştin,[67] s-a constatat o intensă vehiculare prin cărţile populare – este Lucian Blaga, în opera sa sunt detectabile ecouri din atmosfera creată sau doar întreţinută prin ele. Lancrămul lui natal se află în interiorul unei arii geografice puternic influenţate de credinţe dualiste. La o cercetare oricât de superficială, idei prezente în cărţile populare îşi găsesc o vecinătate consubstanţială cu aspecte din filosofia, dramaturgia, poezia lui Blaga; cu precădere în zona textelor bogomilice. Nu surprinde descoperirea unora dintre componentele doctrinare bogomilice în opera sa, ca posibil ecou al unor convingeri şi credinţe fie asimilate livresc, fie printre care el s-a născut şi care, subteran, i-au însoţit copilăria şi anii de formare. Adâncimea la care au pătruns a conservat imagini mentale şi căi de gândire de atingere – potenţial – bogomilică.

Scrierile bogomilice doctrinare propun concepte specifice: opoziţia fraternă bine rău, egalitatea, chiar echivalenţa fundamentală, deşi neevidentă, între cele două puteri; universul dual, fiinţa umană de dublă sorginte divin-demonică, discordia permanent polemică dintre entităţi gemene, numerele ca o creaţie diabolică *etc*. Le putem numi „nuclee doctrinare”. În creaţia literară blagiană, abandonându-şi întrucâtva po*i*eticitatea lor dogmatică, aceste nuclee dobândesc poeticitate, devin *nuclee poetice*. Acestea, la rându-le, există mai degrabă în planul semnificatelor, manifestându-se ca teme şi motive, dar se manifestă şi ca prezenţă nemediată, ca semnificanţi. Ele amprentează o anumită secţiune a poeziei lui Blaga, asupra căreia ne-am oprit. Fireşte, chiar în zona sa „bogomilică”, aceasta nu se delimitează de restul creaţiei lui, de teatru, de filosofie. Dar în poezie spiritul e constrâns să se exprime pe arii mici, concise, fără desfăşurări. De aceea spontaneitatea apariţiei şi acurateţea nuanţei, a imaginii de „repertoriu" bogomilic (ori, cel puţin, comune cu acesta) sunt punctuale, de aceea cu atât mai evidente.

---

[67] Vezi Mircea Eliade, *Istoria ideilor şi credinţelor religioase*, Traducere şi postfaţă de Cezar Baltag, Univers Enciclopedic Bucureşti, 2000, Capitolul XXXVII: *Mişcările religioase din Europa: din evul mediu târziu pană in ajunul Reformei*

Există o afinitate între structura imaginii poetice a lui Blaga şi imageria bogomilică, constituită esenţialmente pe un model dual. Alexandra Indrieş observa că „există o dedublare a substanţelor si a obiectelor poetice în opera lui Blaga, atât de consecventă şi de tranşantă, încât ea nu mai poate fi explicată ca un simplu procedeu; ea *este semnul unei obsesii adânci şi permanente* (s.n., G.N.)." (INDRIEŞ: 58) Dualitatea, ca temă fundamentală bogomilică, se exprimă în textul poetic printr-un prim semnificant dublu, perechea Dumnezeu-Satana – aflaţi în eternă contradicţie, conciliabili însă în creaţia lor comună: „Pe semne – învrăjbiţi/ De-o veşnicie Dumnezeu şi cu Satana/ Au înţeles că e mai mare fiecare/ Dacă-şi întind de pace mâna. Şi s-au împăcat/ În mine... (*Pax Magna*) Ceea ce pare a fi un răspuns dat întrebării din drama *Meşterului Manole*: „Şi dacă întru veşnicie bunul Dumnezeu şi crâncenul Satanail sunt fraţi? Şi dacă îşi schimbă obrăzarele înşelătoare că nu ştii când e unul şi când e celălalt?" Un al doilea semnificant ce vine să se adauge în planul iconic al aceluiaşi semnificat este şi el dublu, construit evident ca pereche: suflet-trup. De origine dublă şi comună, el generează confuzie, în final nu tocmai semnificativă şi, chiar deloc gravă: „Trupul tău şi sufletul, înaltul îţi sunt/ Ca doi fraţi gemeni: Se-aseamănă aşa de mult că/ Nu ştii când e unul, când e altul./ Eu nu-ţi cunosc la chipu-i numai sufletul./ De câte ori îţi întâlnesc din întâmplare trupul, nu-l/ Bănuiesc, nedumerit mă-ncurc şi cred că-i – / Sufletul. (*Misticul*)

Semantica dualului suportă o voită ambiguizare, ca mai sus, explicitată în teatru: „Cu omul începe altă poveste. El e făcut după chipul şi asemănarea Cuiva şi e pus întru slobozenie." (*Arca lui Noe*) Prin majusculă, „Cuiva" capătă o incertă individualitate, de natură ea însăşi să augmenteze confuzia. Conform dogmei dualiste, omul e doar pe jumătate creaţie divină: în suflet. Partea care cel mai evident arată „chipul şi asemănarea" e, însă, trupul. Dar acesta e opera anterioară şi ne-vie a diavolului. În acelaşi timp, „omul e făptură de duminecă!

Buruiană de sărbătoare!" (*Idem*), iar cel care a creat omul în ziua a şaptea e, în creştinismul canonic, totuşi, Dumnezeu. Micul detaliu de regie textuală nu e deloc nevinovat, „Cuiva" ajungând nu numai să nu desemneze clar, ci şi să accentueze nedefinirea anunţată iniţial de însuşi statutul său gramatical, acela de pronume nehotărât.

Cântecul de victorie deşănţată a bogomilismului se aude în *Fiica pământului joacă*:

> Spre dimineţile tale râd,/ soare vechi, soare nou./ Paseri aprinse se zbat prin văzduh./ Cine mă cheamă, cine m-alungă?/ A-la-la! E-la-la!/ Subt gliile verzi o biserică este/ Acum o mie de ani/ s-a scufundat în pământ./ Şapte popi ţin şi azi/ liturghie în ea pentru dracu./ E-la-la! Pentru dracu!// Muritori uriaşi, muritori pitici,/ Ţărâna de pe călcâie mi-o scutur/ de crucile-nfipte pe casele voastre/ Clopotele să se tragă-ntr-o dungă/ Nimeni sa nu mă ajungă./ A-la-la! E-la-la!// De-acuma joc. Fiica pământului/ sânii şi-i îngrădeşte cu spini./ Se prăpădesc de vedenie/ popii luminii, / popii adâncului

Deşi clară în aparenţă, sintagma „popii adâncului" îşi arată, la rându-i, o dublă semnificaţie: interpretată ca oponent al expresiei „popii luminii", ea ajunge să însemne negativul, de unde, matematic, „popii adâncului" egal „popii întunericului". Dar, citită ca apoziţie, ea devine în mod explicit „popii cerului adânc", „preoţii adâncului albastru", adâncul căpătând aici o structură binară, cu totul specifică lui Blaga, şi care se înscrie în linia aceleiaşi ambiguizări fertile.

La o lectură cu intenţie, opera blagiană îţi dă voie să descoperi o complicată gamă de atitudini ale „creaturii" obligate, în absenţa oricărui acord de principiu (ba chiar în ciuda acestei absenţe), să existe într-un Univers dual şi antagonic sieşi. Atitudinea de nivel zero, prima în ordinea trezirii „creaturii" este sesizarea unui „ce" misterios în lume, sesizarea unei ordini venite dintr-un izvor deocamdată unic. Totul poartă o anumită pecete care îi trădează natura de „*ce* creat": „În chip de rune, de veacuri uitate, poart-o semnătură fapturile toate. /.../ Stane de piatră, jivine, cucută/ Poartă o semnătură cu cheie pierdută./ Pecete tăinuită de două ori. (*Rune*) Dualul e nu numai omniprezent: e omnipotent şi atotstăpânitor – are, întocmai, atributele esenţiele ale divinităţii: pecetea, tăinuită de două ori „taina de două ori ferecată pentru straşnică apărare" ori „taina ferecată de două mâini, de două puteri". Interogaţia e pasul urmator şi firesc: „Rune, pretutindeni rune,/ cine vă-nseamnă, cine vă pune?/ Făpturile toate, ştiute şi neştiute,/ poartă o semnătură – cine s-o înfrunte ? (*Idem*) Fiinţa, fatalmente duală şi ea, traversează epoci de pace şi agonie, în încercarea disperată de a-şi armoniza jumătăţile. Cuvintele „Pământ" şi „Dumnezeu" sunt expresia polarităţii, nucleele care organizează lupta interioară: „Pământule, dă-mi aripi/ Săgeată vreau să fiu să spintec/ nemărginirea /.../ să joc străfulgerat de-avânturi nemaipomenite/ ca să răsufle liber Dumnezeu în mine, să nu cârtească:/ „Sunt rob în temniţă!" (*Vreau sa joc*) Pământului, componenta internă ignobilă a fiinţei umane, i se cere susţinerea jumătăţii opuse: „dă-mi aripi". El adună în juru-i, prin multiplicare spaţială triplă, tocmai elementul antagonic sieşi: „să nu mai văd în preajmă decât cer/ deasupra cer/ şi cer sub mine. (*Idem*) Opoziţia, extrem de tensionată, e ignorată momentan de conştiinţa umană: "vreau să joc", ignoranţă care nu poate duce decât la ruinarea de sine, prin anihilarea uneia din stihiile elementare. Conştientizarea, atunci când se face, e dureros resimţită de fiecare dintre jumătăţi. Voinţa tinde spre armonie, deocamdată, iar sesizarea dualitaţii se exprimă interogativ: „De ce-n aprinse dimineţi de vară mă simt un picur de dumnezeire pe pământ /.../ De ce în nopţi adânci de iarnă /.../ un glas îmi strigă ascuţit din întuneric/ că Dracul nicăiri nu râde mai acasă/ ca-n pieptul meu?" (*Pax Magna*) Înţelegerea e doar banuială: „Dumnezeu şi cu Satana /.../ s-au împăcat/ în mine; împreună picuratu-mi-au în suflet/ credinţa şi iubirea şi îndoiala şi minciuna" (*Idem*) şi nu face decât să adune perechi-perechi de elemente opozitive, într-o apoteoză (bogomilică) a numărului 2.

Următoarea ipostază spre trezirea fiinţei e aceea în care ea resimte, pe undeva, o trădare: „E mult înapoi ? Atâta e şi de-acum înainte,/ cu toate că mult mai puţin o să pară. /.../ Ne-nchidem inima după nespuse cuvinte./ Poteca de-acum coboară ca fumul/ din jertfa ce nu s-a primit. (*La cumpăna apelor*) Dar şi trădarea e duală, căci e îndreptată nu numai de la creator spre creatură ci şi invers: „De-aici luăm/ iarăşi drumul/ spre ţărna şi valea, trădate-nmiit/ pentr-un cer chiemător şi necucerit.” (*Idem*) Dar spre care Creator? Trădarea uneia din jumătaţi către cealaltă se justifică prin neadecvarea lor genetică – substanţială şi structurală. Fiinţa şi le simte ca nepotrivite una cu alta, iar de aici se nasc frustrarea şi revolta, două noi motive poetice, ca reflex la (bogomilicul) dual: „Numai pe tine te am trecătorul meu trup,/ dar/ lutul tău slab/ mi-e prea strâmt pentru straşnicul suflet/ ce-l port./ Daţi-mi un trup/ voi munţilor/ mărilor ... (*Daţi-mi un trup voi munţilor*)

Pentru consecvenţă, frustrarea se alcătuieşte la rându-i, binar; jalea trupului-ţărână vine din limitarea sa nativă, din perisabilitatea sa imanentă: „Margine-mi este argila,/ lege de-asemenea ea. (*Noapte la mare*) „vai mie, vai ţie, paianjeni mulţi au umplut apa vie/ odată vor putrezi şi îngerii sub glie/ ţărâna va seca poveştile din trupul trist. (*Paradis în destrămare*) Dar există şi o jale a sufletului fără trup: „Arendaş al stelelor,/ străvechile zodii/ ni le-am pierdut./ Viaţa cu sânge şi cu poveşti/ din mâini mi-a scăpat. /.../ Drumuri m-au alungat. De nicăieri pământul/ nu m-a chemat./ Sunt blestemat! (*Cuvântul din urmă*), o jale care culminează în apostasie: „la rădăcinile tale mă-ngrop Dumnezeule mare, pom blestemat.” (*Idem*)

În dogma bogomilică, omul, rezultanta nefericită a propriei alcătuiri, are a se lupta cu jumătatea sa infernală, întrucât alegerea lui se îndreaptă spre Divinitate, el devotându-se, fără condiţii şi rezerve, Dumnezeirii. Aceasta e scopul perfect şi întru glorificarea ei i se cer mortificare şi sacrificiu. Odată disocierea dintre cele două forţe fratern-antagonice observată, odată sesizată originea hibridă a creaturii, misiunea fiinţei e simplă, redusă la algoritmuri canonice şi la practici temeinic cunoscute, prevăzute de dogmă. Blaga preia conceptul, îl transpune în motiv, dar, în acelaşi timp, îl reinterpretează. Păstrează zbuciumul, agonia, chiar, a omului, îi arată faţetele celest-demonice, dar opoziţia nu mai convulsionează în primul rând într-un *vizavi* agitat şi polemic al celor două stihii alcătuitoare, ci, fiinţa de stele şi de lut se ridică împotriva Celui ori a Celor care a(u) făcut-o. Tragismul ei dual e lipsa de vină, căci vina i-a fost indusă odată cu însăşi crearea sa. E aici o responsabilitate fără raspundere; o inocenţă *a priori* pe care, suprapus, chiar păcatul biblic primeşte alte conotaţii.

Iar când i se cere plată şi ispăşire, ea se revoltă cu glasul Meşterului Manole: ”Jertfa aceasta de neînchipuit – cine o cere? Din lumină Dumnezeu nu poate s-o ceară, fiindcă e jertfă de sânge, din adâncimi puterile necurate nu pot s-o ceară, fiindcă jertfa e împotriva lor.” (*Meşterul Manole*)

Apostatul caută „urmele zeului în lume” în deznădăjduita strădanie de a mai primi un răspuns oarecare. Ca şi lui Arghezi, lui Blaga de asemenea i se refuză *Întâlnirea*. Privilegiatul Moise, cel căruia Dumnezeu, după tradiţia iudeo-creştină – Satanail, după credinţa bogomilică – i s-a arătat pe Sinai, rămâne un ideal intangibil şi o experienţă cu totul irepetabilă: ”A fost odată săpat în piatră: să nu ucizi. Şi alt fulger de atunci n-a mai căzut să şteargă poruncile!” Chiar având caracter sacru – şi originar fiind, episodul profetului evreu, prin *irepetabilitate*, îşi pierde caracterul de mit, iar, prin aceasta, se spulberă speranţa retrăirii acelui fapt. Prin neîntoarcere acolo, fiinţa rămâne etern condamnată la ne-răspuns: „Unde eşti, Elohim?/ Umblăm tulburaţi şi fără de voie,/ printre stihiile nopţii te iscodim/ sărutăm în pulbere steaua de subt călcâie/ şi întrebăm de tine – Elohim!/ Vântul fără de somn îl oprim/ şi te încercăm cu nările/ Elohim ! (*Ioan se sfâşie în pustie*)

Adâncul blagian, structură principial binară, în lumea creată existând un adânc de sus şi un adânc de jos, e cel în care fiinţa îşi caută răspunsurile. Ea este creaţie şi reflectare a lui, iar fiecare dintre jumătăţile ei corespunde pe verticală principiului generator. Partea divină interoghează adâncul de sus, voindu-şi de acolo identitatea şi rostul: „Ascult şi sufletul îşi zice:/ Eu am crescut hrănit de taina lumii/ şi drumul meu îl ţine soarta-n palme,/ nemărginirea sărutatu-m-a pe frunte/ şi în pieptu-mi larg/ credinţa mea o sorb puternică din soare. /.../ Dar munţii – unde-s ? Munţii,/ pe cari să-i mut din cale cu credinţa mea?/ Nu-i văd,/ îi vreau, îi strig şi – nu-s ! (*Dar munţii unde-s?*) Sufletul se descoperă dintr-o dată inutil, prin absenţa a chiar obiectului acţiunii sale. Lipsa de rost e urmarea imediată şi directă a lipsei Entităţii superioare. Un cer nelocuit sau indiferent anihilează speranţa găsirii unui sens, iar fiinţa îşi va întoarce faţa spre altundeva, cu nădejdea de a afla acolo ceea ce caută: „De la basmul sângelui spus/ întoarce-ţi faţa către perete/ şi lacrima către apus. (*Încheiere*)

Dar de ce spre apus? În credinţa creştină, locul prin excelenţă consacrat e Răsăritul. Către Răsărit se face închinăciunea. Bisericile au altarul orientat spre Răsărit, Steaua vestitoare a naşterii Mântuitorului li se arată celor trei magi la Răsărit. În fine, Dumnezeu a pus Raiul tot la Răsărit. E punctul geografic sfânt al creştinilor şi mai ales punctul mental în care se unesc toate coordonatele consacrate. Jumătatea nobilă a fiinţei umane îşi caută în mod firesc răspunsurile în partea de Univers congeneră ei. Dacă Raiul, *id est*, Dumnezeirea, rămâne mut şi adoptă postura lui *deus otiosus*, inutilitatea încercării e fără întoarcere.

În credinţele precreştine, polul de întretăiere al axelor sacre era cel opus: apusul, asfinţitul. Aici continuau să existe netulburaţi după moartea fizică „oi Macáres”, „fericiţii” grecilor antici. În cartea populară a *Alexandriei*, Alexandru cel Mare avea să-i întâlnească în ostrovul lor, Ţara Macáron. Aici erau plasate Grădina Hesperidelor, Câmpiile Elisee, Atlantida – după cum ne relatează Hesiod, Homer, Platon.

În legenda românească a lui Avraam, copiată de preotul Grigorie din Măhaci, „arhanghel se dose în geroe r’apusul soarelui”. (AVR: 278) Hasdeu explica forma „geroe” prin rotacismul specific zonei în care se afla satul popei Grigorie. Eliminând rotacismul, „geroe” devine „genoe” adică „genune”, „adânc”, iar textul se înfăţişează astfel: ”arhanghel[ul] se duse în genoe [‘genune’] l’apusul soarelui”, acolo unde ”se adoră ingerii”. Eliminând şi în continuare fonetismele local-regionale, înţelegem că arhanghelul se duce unde ”se adună îngerii”, adică – unde altundeva? – în Paradis. Credinţa străveche, ante-creştină, rămasă în conştiinţe, străbate şi în textul măhăcean. Paradisul e situat „r’apusul soarelui”, la *Sfinţitul* românesc. Dar ‘Sfinţitul’ = ‘Consacratul’. Şi atunci înseamnă că *genunea*, *adâncul*, e tot una cu *adâncul de sus* al lui Blaga, *nemărginirea transcendentului*.

Creaţie fiind a celui care a (re?)aşezat Raiul la Răsărit – şi negăsindu-şi acolo răspunsurile, fiinţa îşi aminteşte firesc de vechiul paradis şi încearcă din nou, cu o ultimă speranţă. Ca „nucleu dogmatic", Paradisul nu poate fi exceptat din parcursul *creaturii doritoare să cunoască*. Supunându-se aceleiaşi concepţii binare, el apare, previzibil, ca binom: Raiul creştin *versus* Paradisul păgân. Şi nu se ştie dacă şi care din ele îi va ceda supremaţia celuilalt, permiţându-i în acelaşi timp individului accesul pozitiv la intimitatea principiului metafizic absolut. Menţiunile pot continua, în linia aceleiaşi funciare ambiguităţi cognitive şi în ciuda năzuinţei irepresibile a fiinţei spre a cunoaşte.

Drept exemplificare a propensiunii către cogniţia totală stă Manole, meşterul din drama omonimă a lui Blaga. Experienţa sa se consumă polar, dual, între imposibilitatea de a alege calea spre „puteri" ori spre divin şi imposibilitatea de a ieşi de pe cale.

Despărţindu-se de Antichitate, arta parcurge o descindere continuă, în sensul coborârii de la *adevăr* către *estetic şi decorativ*; ea îşi abandonează treptat sâmburele iniţial, sacru – trecându-l printr-o fază intermediară, de component între altele – în favoarea unei existări ca prezenţă auxiliară doar, agreabilă, contingenţă decorativă şi plăcută. Ce îi rămâne ulterior creatorului în efortul său de a se înţelege pe sine şi totdeodată, de a-şi înţelege propria artă şi rostul ei? Recuperarea acestei dimensiuni pierdute (ca o reîntoarcere) pare a fi unicul răspuns viabil. Pentru Meşterul Manole al lui Blaga, însă, nu regăsirea sacralităţii pare a fi esenţială şi prevalentă, ci fixarea ei în opera ca *summum* al existenţei individuale, fundamentate pe efortul de transgresare a condiţiei de om, ce i s-a impus. Trăieşte Manole în sacru? După Blaga, creatorul, fiind om, e obligat dinspre exterior la o criză de expresie – la a cărei parcurgere e constrâns de însăşi calitatea lui de fiinţă umană, care nu are acces la cunoaşterea, nici la expresia efectivă a realităţii, întrucât ea este de necunoscut în intimitatea ei ultimă: "Omul, privit structural şi existenţial, se găseşte într-o situaţie de două ori *precară*. El trăieşte de o parte într-o *lume concretă*, pe care cu mijloacele structural disponibile *nu o poate exprima*; şi el trăieşte de altă parte în orizontul misterului, pe care însă *nu-l poate revela*." (BLAGA, 1985: 365)

Acest mister, pe care omul nu-l poate revela, îl surprinde pe Manole – în ipostaza sa de om-demiurg – creator de cultură în plin proces de pierdere a sacralităţii. Nu estetizarea îi ameninţă opera, ci structura constitutiv-duală a lumii create prin *hybris*. Pericolul nu pândeşte din afară, din degradarea operei înfăptuite, ci dinspre interioriul creaturii umane: dinspre ceea ce este ea ca parte din cosmosul rezultat nu dintr-o *manifestare divină*, *iniţială*, ci dintr-o *iniţiativă demiurgică secundă*, aparţinând nu Zeului, ci creatorului de rang secund, revoltat şi *trişor*. În doctrina gnostică – pe care Blaga o îmbrăţişează, figura *demiurgului trişor* – *Trickster* (Eliade-Culianu), în terminologia Eliade-Culianu – deţine un loc esenţial: el e divinitatea minoră, refulată şi iritată, care, răsculându-se împotriva Zeului pantocrator, într-un acces de orgoliu ori de prostie, creează lumea. Creaţia copiază în mod fatal imaginea creatorului său, iar rezultatul e o structură alterată şi fără încetare erodată intern de viciul său imanent. Iar omul, născut din scânteie dumnezeiască, dar întrupată în materie prin voinţă demonică, e componentă a acestui univers imperfect. Lumea nu mai aparţine *primarului* şi *Unităţii*, ci *derivatului*, prin consecinţă – *alteratului*. Manole însuşi este parte a acestei creaţii alterate, e la rându-i un rezultat hibrid, obligat la conflictul permanent dintre constituenţii antagonici ai alcătuirii proprii. Menirea lui ca om şi scopul care îi califică arta ca artă se unesc şi se justifică în exprimarea sacrului. E tendinţa organică a jumătăţii sale divine. I se contrapun, însă, mijloacele, unelte fatalmente *derivate*, *prin consecinţă alterate*, la care are acces: *numărul şi măsura* („Adîncimile şi înălţimile *a suta oară le măsur*. Socotelile sunt bune, tăiate în cremene toate." (Blaga, 1977: 10)). Iar ele sunt forme ale multiplicităţii/secundarului – calitate malefică a celeilate jumătăţi. Sunt mijloace sărmane, iar agonia lui Manole se transcrie în antinomia limitat / illimitat, sau, mai degrabă, limitat / nelimitare.

„Nu mai măsura!" (*idem*: 9) e porunca pe care stareţul Bogomil i-o dă Meşterului. "*De şapte ani tot măsuri* cu cel unghi de aramă şi nici o izbîndă" (*ibidem*) *„Numai în iad se socoteşte.* Acolo, în *împărăţia virtuţilor întoarse toate sunt după măsură /.../ Acolo*

numărul stăpîneşte în întocmiri, în sinoade, în bolţi şi în clădiri /…/ Orice număr pare o iscălitură schimonosită de drac. /…/ Sunt bătrîn, dar socoteală în viaţa mea mult greşită – încă n-am făcut. Şi dacă totuşi fac, *o fac în ceruri*: zic unu şi gîndesc trei. Mă jur pe Paraklit. *În împărăţia lui Dumnezeu a socoti e un păcat ceva mai mic decît călcarea poruncii a şasea.* Nu, Manole, pe mine nu mă prinzi în *jocul acesta necurat."* (*idem*: 10-11)

Într-o logică a dualităţii, călugărul Bogomil este un caracter normal, el cere: *„Lasă-mă să mă rog"* (*idem*: 12) şi argumentele sale formale figurează în repertoriul dogmatic creştinesc: *„Acasă mă rog. Aici mă rog – şi pe drum, şi pretutindeni. Pentru tine şi pentru biserica ta, pentru tine şi pentru Steaua Răsăritului."* (*ibidem*). Dar scopul în care ele se întrunesc calcă împotriva Dumnezeului creştin: *„Dar tu nu vrei să faci jertfa, şi pe mine nu vrei să mă laşi să mă rog."* (*ibidem*) Şi atunci pentru cine şi împotriva cui se întoarce rugăciunea aceasta? Şi actului şi faptului de creaţie li se opun însă *puterile*, care ameninţă dinspre orizontul misterului. Şi totul se transformă într-o devălmăşie apocaliptică a *numărabilului:*

> Bogomil: Nu e apă şi nu e foc – sunt puterile! Ele dispreţuiesc întinderea locului şi ies cînd vor de sub legile vremii. Le crezi aici şi ele din *întîia* bezná răspund. (*idem*: 11)
>
> Bogomil: Şi în năvala apelor – *un* sicriu plutind văzui. Apoi altul – pe urmă altul – pe urmă *cinci* – pe urmă *zece – şi tot mai multe* – pe urmă *fără de număr* – ca o plutire de trunchiuri spre marile ferestraie. /…/ *O săptămînă* /[7!, n.n.]/ întreagă au tot venit pe Argeş cele *o mie de sicrie*" /…/ Mai sunt şi *alte puteri, mai mari decît morţii răi.*" (*ibidem*)

În acelaşi timp, însă, puterilor numărabile li se opune puterea dogmatică a lui *unu*, care nu se numără; însă, Dumnezeire fiind, *unică fiinţă în trei persoane*, dă o formă şi un conţinut fiecărui mister: „*Ochiul Cerului* să ne păzească!" (*idem*: 15) exclamă Bogomil. „Lipseşte încă ceva, dar nu suntem părăsiţi!" (*idem*: 12)

În perspectiva operei, nu cuplul antagonic *sacru/estetic* devine opresiv pentru artist, ci perechea *sacru/ demonic*. E vorba, însă, de o noţiune nuanţată a demonicului, pe care Blaga îl concepe prin filtrul hermeneutic al gnosticismului şi bogomilismului. Nu e demonicul din concepţia creştină, impus de canonul biblic, bine definit, ultradens, pol al negativului compact. Şi gnoza, şi bogomilii acceptă demonicul ca divin de grad secund, căzut din prerogativele sale afirmative prin greşeală ori prostie orgolioasă, dar nu prin răutate expresă şi intenţie principial distructivă. Pare că Meşterul are de ales între a trăi magic şi a trăi mistic. Manole vrea să rămână creştin, iar Blaga îl constrânge spre dualism. Remarcile lui, invocarea Harului, îl arată însă a nu trăi sub magic. Manole nu săvârşeşte gesturi care să poată fi inventariate ca magice: femeile ies lângă râu la miezul nopţii şi sting lumânări în apă pentru a dezlega blestemul – Manole aprinde candelă deasupra „chipului" (chivotului) mânăstirii. Puterea măsurii şi a numărului par a forma veriga ce-l ţine strâns în proximitatea ereziei. Manole alege? Se pare că da. Dar nu erezia: nu va recunoaşte *puterile* şi nu le va închina altar. Dar nici nu pare a înţelege că jertfa ce i s-a cerut, actul său, e o repetare a jertfei cristice, reactualizare a mitului creştin prin reiterarea faptei divine. (O amplă analiză din perspectivă creştină face în acest sens Dumitru Stăniloaie, cu dezamăgirea că Blaga nu a reuşit să descopere anumite „adevăruri de temelie ale vieţii, aşa cum le cuprinde nedezvoltat viziunea creştină ortodoxă". (STĂNILOAIE: 56)

Suferinţa umană e mult prea acută – şi îl ţine prins în ea însăşi: după sacrificarea Mirei el se revoltă, vrea să dărâme zidurile, se zbuciumă şi-şi vrea înapoi iubita. Durerea dragostei îi cere chiar să se răzbune – pe cel care a pus ultima cărămidă, pe toţi din jur, pe care îi acuză de crimă. Dar Manole e cel care însuşi a zidit de la început la sfârşit, pentru ca jertfa să devină jertfă de sine, completă abandonare a creaturii în voia Creatorului. Apoi, pune mereu întrebări, vrea să înţeleagă: „Doamne, am simţit adâncimile tale apropiindu-se de gura mea – şi apoi din nou depărtându-se. Numai slăvirea ta am voit-o, şi totuşi m-ai încercat cu toate stihiile. Dacă pedeapsă n-a fost, ce-a fost?" (BLAGA, 1977: 106) „Alegere şi har" îi replică Bogomil, dar Manole se îndepărtează iarăşi de înţelegerea mistică a întâmplării. Ce îl secătuieşte e neputinţa înţelegerii propriei patimi – de a clădi. „Înalte, şi tu, părinte Bogomile, rugaţi-vă să nu se mai sălăşluiască în nimenea patima clădirei ca în meşterul Manole cel de cumplită amintire. Că patima aceasta coborâtă de aiurea în om e foc ce mistuie preajmă şi purtător. Şi e pedeapsă, şi e blestem.” (*ibidem*)

Confuz şi nedecis între număr, măsură, pe de o parte, şi jertfire de sine întru credinţă, pe de alta, altfel spus, între *cunoaşterea paradisiacă*, a cantităţii şi raţiunii, şi *cunoaşterea luciferică*, a dogmei şi contradictoriului, Manole îşi caută soluţie şi izbăvire în a face. Fără a se putea hotărî între acestea, determinările logice ale plus-cunoaşterii – *a măsura*, *a număra* – compun semnul patimii sale şi îi retează accesul la adâncimea misterului.

Ori sunt, poate, expresia mundană, plastică, a *cenzurii transcedente* pe care principiul metafizic absolut i-o aplică. Instrumentul prin care blochează, în această manieră, o propensiune individuală, de cunoaştere pozitivă, potenţial agresivă pentru transcendenţa care nu se doreşte cunoscută intim, în maniera parametrică şi cuantificabilă a fiinţei create.

.

VII. RAPORTURILE CĂRŢILOR POPULARE CU FOLCLORUL

Trocul de credinţe, teme, motive, personaje, simboluri

Contaminări în structurile narative

Contaminări în structurile lingvistice

Abordarea temei raporturilor dintre cărţile populare şi folclorul românesc trebuie efectuată de principiu în două sensuri: a) pentru a găsi urme pe care cărţile populare le-au lăsat în folclor, apoi, b) pentru a semnala inserţii de natură folclorică în aceste cărţi, aspecte pe care le putem vedea ca supunându-se unui atare transfer. Constatarea că există asemenea legături între atare texte de colportaj scris şi folclor, în diferitele lui manifestări naţionale ori transnaţionale, a adus de mult la lumină exerciţiul unui „troc" intens de credinţe, teme, motive, personaje şi simboluri. Acestea se combină între ele caleidoscopic, producând drept rezultat reliefuri epice în care, ca într-un joc de *puzzle* multidimensional, devin recognoscibile diversele secvenţe colportate – fie ele asimilate bine ori doar prea puţin modificate şi adaptate. Deşi imaginea finală e diversă, culorile împrumutându-şi reciproc şi amăgitor nuanţele, structurile constitutive se deconspiră, mereu asemănătoare, Cu greu poate fi ignorată dezamăgirea pe care constatarea acestui fapt i-o provoca, la 1883, lui Moses Gaster. Discutând varietatea tematică a cărţilor populare, el comenta:

> Aceste consideraţiuni au un caracter cosmopolit, căci ne duc de la un popor la altul, colindând de la Anglia până la India şi Arabia, prin China şi Siberia şi, ce e mai curios, ne dezvelesc o sărăcie neaşteptată a fantaziei omeneşti în născocirea de idei şi de situaţiuni noi.[68] În genere, sunt numai puţine elemente cari, combinate în diferite moduri, constituie literatura

---

[68] Previzibilitatea epică e un fenomen constatat al cărţilor populare. Dar fiinţa umană în comportamentele ei e previzibilă, conformându-se inconştient şi involuntar algoritmului *Stimul specific →Reacţie specifică.*

> populară, şi, prin urmare, şi cercul vieţei intelectuale a poporului este foarte restrâns. (GASTER, 1983: 7)

Trocul de credinţe, teme, motive, personaje, simboluri

Încercând o observare a momentelor de „troc” menţionat mai sus, descoperim un exerciţiu atât de intens, încât devine îndoielnică posibilitatea unei cuantificări exhaustive. Ne oprim asupra câtorva:

- Cartea celor *1001 de nopţi/ Halima* găseşte – ori lasă – în folclorul nostru o multitudine de motive; printre ele, *lampa fermecată*, similară lămpii lui Aladdin. Ovidiu Bîrlea menţionează apariţia lui în şapte variante româneşti, St. Thompson, în *The Types of the Folktale*, arătând că tipul de poveste *Aladdin* e destul de răspândit în sud-estul Europei, însă are o mai amplă apariţie în nord-est, faptul datorându-se preluării sale de către Hans Christian Andersen. (BÎRLEA, II: 344)

- Tot în comun cu *Halima*, povestea a XV-a din colecţia de *Doine şi strigături din Ardeal*, Jarník-Bîrseanu, se structurează în jurul motivului celor trei câini care sunt, de fapt, feciori de împărat blestemaţi să slujească 9 ani. (JARNÍK-BÎRS: 513-514) În varianta *Halima*, ei apar în formă mai distorsionată, totuşi, pentru ca remuşcarea să fie mai intensă: sunt transformaţi în căţele. După nouă ani, câinii cer să fie tăiaţi, pentru a reveni la forma umană. În acelaşi text apare mixat şi motivul uciderii balaurului care pretinde sacrificarea fetelor cetăţii. După ce un şarlatan încearcă să-şi aroge meritul uciderii monstrului şi să dovedească aceasta prin faptul că posedă cele şapte capete, decupate spre mărturie, salvatorul real al comunităţii poate fi aflat, însă, întrucât posedă limbile pe care le-a tăiat din capetele fiarei înainte ca impostorul să-şi joace scenariul.

- Un posibil reflex autohton al poveştii lui Sidi Numan din *Halima/ 1001 de nopţi* este basmul *Peana d'e vultur* (BÎRLEA, II: 69-88), din care colecţia Bîrlea prezintă două variante (a doua cu titlul *Vulturul rănit*) (BÎRLEA, II: 89-93). Cel care aduce întâia oară în discuţie posibilitatea derivării variantelor europene din aceea arabo-persană din *1001 de nopţi* este St. Thompson, în *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1961, p. 115 (*apud* BÎRLEA, II: 88).

Personajul central este un om sărman. Venit acasă după război şi neavând de nici unele, împrumută un car şi vite, ca să meargă la pădure după lemne. Aici găseşte o pasăre cu aripa ruptă şi o îngrijeşte. Ca răsplată, pasărea năzdravană îi oferă o pană în stare să-i dăruiască orice, după prealabilul ritual al celor trei cruci făcute dimineaţa, spre răsărit. Obiectul magic îl înstăreşte pe om, dar îi nelinişteşte pe soţia lui necredincioasă şi pe ibovnicul ei, care vor plănui împreună să descopere taina subitei îmbogăţiri. Nevasta se preface bolnavă şi-i cere omului s-o vindece cu pana. Prin această înşelăciune, cei doi reuşesc să pună mâna pe sursa miracolelor. Primul lucru de care au grijă e să se descotorosească de bărbat, pe care îl şi transformă în câine. Bătut, rănit şi alungat de-acasă, omul-câine se pripăşeşte prin pădure, unde are – a doua oară – şansa să găsească pasărea de la început. Ea îl transformă din nou: „Mâţ să fi! Să nu mai fi cân'e!" (BÎRLEA, II: 83). Sub această nouă înfăţişare el reuşeşte să fure pana magică, să-şi recapete forma umană şi să-i pedepsească pe cei doi: îi transformă într-o pereche de boi de jug, pe care „iel la tătă lumea-i da de şinste" la orice corvoadă, „nu-i trăbă n'ici-o plată". (BÎRLEA, II: 86).

Ovidiu Bîrlea arată că basmul, în diferitele lui variante, e bine cunoscut în Orientul apropiat, în Europa răsăriteană, ca şi în Irlanda, şi citează studiul Lindei Degh, *Câinele ţarului în tradiţia populară maghiară* (*apud* BÎRLEA, II: 88), în care autoarea menţionează şi existenţa a zece variante româneşti. În colecţia Bîrlea sunt semnalate 18 variante româneşti ale basmului, răspândite în toate provinciile ţării, cu mici diferenţe (soţul, de pildă, e metamorfozat din câine în pupăză si apoi în porumbel sau, succesiv, în răţoi, caragaţă, porumbel ori, într-un al treilea tip, doar în pupăză; obiectul magic e fie un bici, fie un frâu, fie chiar numai puterea cuvântului.)

În a doua versiune prezentată de Bîrlea, nu cele trei cruci spre răsărit constituie gestul ritualic. Trebuie mers, însă, „d'imin'eaţa cu ie [pana] în răsărita soarelui acol în dosu' grăd'in'ii tale", unde pana trebuie răsucită „d'e tri ori", după care se spune formula magică: „şeia se gând'esc, să şî împlin'esc". (BÎRLEA, II: 89). Ambelor variante le sunt comune momentul ritualic: dimineaţa, direcţia: către răsărit şi numărul: trei. Tradiţia biblică învesteşte secvenţa dimineţii cu funcţia specială de moment al justiţiei oamenilor şi mai ales al privilegiilor divine. În *Mitologie Românească* (vezi OLINESCU), momentul dimineţii e menţionat cu o frecvenţă care conduce la concluzia că folclorul românesc prezervă configuraţia unui *locus spiritu*, a unui pol unde dimensiunile şi lumile comunică şi se întrepătrund. Încercând o indexare parţială, aleatorie, a faptului, îl găsim, după cum urmează: la paginile 39..., 61, 98..., 146, 154, 160, 179, 185, 205, 223, 225, 232, 235, 246, 252, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 280, 281, 286, 287, 288, 290, 294... *etc.* E implicat în aproape fiecare ritual descris. E un fragment temporal pur, când nici una dintre virtualitaţi nu a reuşit încă să traverseze latenţa şi să se corupă prin facere. Prin aceasta dimineaţa se arată propice oricărui început. Ca punct geografic şi spiritual, răsăritul deţine prin tradiţie o poziţie sacră. În mistica creştină el e asociat cu deschiderea spre divinitate, cu metonimiile ei materiale – biserica şi crucea. Orice lăcaş de cult creştin îşi are absida principală (locul în care adăposteşte Sfânta Sfintelor şi Potirul) îndreptată spre est şi îşi orientează întreaga construcţie pe axa răsărit-asfinţit. Actul de devoţiune al închinăciunii se împlineşte cu faţa spre răsărit, icoanele îşi au locul lor în casă pe peretele de la răsărit. Aceeaşi poziţie privilegiată o posedă răsăritul şi în religia islamică, unde, de asemenea, orientează actul de celebrare a divinului. Trei este, în religiile mari, un număr fundamental. Trecând peste imaginile particulare purtătoare ale simbolului, diferite de la un sistem de credinţe la altul, el exprimă ordinea spirituală existentă întru Dumnezeu şi manifestată în om şi în lume. Elementele acestei triade magice devin detalii în expresia formală a unui simbolism convergent, în termenii lui C.G. Jung, ele se se atrag şi se cer unul pe altul.

- După *Povestea lui Archirie filosoful* [*când îl învăţă pe nepotul său Anadan carte*], o variantă e culeasă din folclor şi publicată de către Gh. Moian în periodicul „*Muza*" (vol. VII, 1878 -1879, nr. 4-6, 9,11, 12, 14); conţinută în această poveste, se pare că *ghicitoarea copacului-an* (ARCH: 318) s-a bucurat de o foarte bună receptare autohtonă; existentă deja în legendele solomonice (dialogul Aşmedai – Solomon), e asimilată în tradiţia românească şi, în variante, o regăsim în diverse culegeri de folclor: Teodor Stamati, *Pepelea sau Trădiciuni năciunare româneşti*, Iaşi, 1868, în *Românul glumeţ*, Bucureşti 1874, Ispirescu, *Pilde şi ghicitori*, Bucureşti, 1880 şi reeditări. Colecţia Jarnik-Bârseanu o conţine, de asemenea: „Am un copaci cu 12 stîlpaşi, în tot 4 crengi, în toată creanga 1 cuib, în tot cuibul 7 ouă, în tot oul 24 de gălbenuşuri." (JARNÍK-BÎRS: 529); în timp a devenit într-atât de cunoscută şi de familiară, încât a ajuns să figureze în volume didactice, ca de pildă în *Abecedar*.

- *Zidirea oraşului în aer*, prezentă şi ea în *Povestea lui Archirie* (ARCH: 316-317), îşi are originea în legendele solomonice: regele Solomon ar fi fost purtat de un *vânt* sau *duh* (sau, într-o variantă ulterioară, de un *covor* – formă sub care va rămâne în folclorul oriental); motivul se diversifică, trecând prin varianta *pasăre*: în *Archirie*..., pentru a zidi în aer, tânărul Anadan e purtat de vulturi; aceeaşi formă e preferată în Orientul extrem (Buddha zboară numai pe păsări); apoi, morfologia motvului cuprinde *pasărea-monstru* (existentă în basmul românesc al lui *Prîslea*), *cutia* (consemnată la Hans Christian Andersen, în povestea *Cufărului*), *calul*, figurând în *Panchatantra*, în *1001 de nopţi* şi în basmul italian al lui *Straparola*; varianta *cal* e dominantă în zona Balcanilor, vizibilă în *Ducipalul* lui Alexandru Macedon şi în *mârţoaga* Cheleşului grec ori albanez, ca şi în folclorul românesc; e armăsarul năzdrăvan al lui Făt-Frumos, care va trece şi în *Harap-Alb*, atât în redacţia sa folclorică (antologată de Ovidiu Bîrlea sub două variante – *Povestea lui Harap-Alb* (BÎRLEA, II: 163-185)), cât şi în aceea literară, prea cunoscută, aparţinând lui Ion Creangă.

- *Personajul* căruia i se cere a se înfăţişa simultan *şi/ nici îmbrăcat, şi/ nici dezbrăcat*, comun cu cartea lui *Bertoldo*, îl regăsim de asemenea în culgerea lui Petre Ispirescu, basmul despre *Fata săracului cea isteaţă* (ISPIRESCU: 129);

- Din cartea populară despre *Varlaam şi Ioasaf*, plecarea lui Ioasaf în pustie devine motiv literar (ca pierdere a personalitaţii, depersonalizare), în *Cântecul pustiei*: „O, preafrumoasă pustia!"; e semnalat într-un manuscris de la 1784, aflat în posesia lui M. Gaster, în acelaşi caiet cu o variantă la *Alexandria*;

- Fiul/fiica plecat(ă) rătăcitor(toare) prin lume care, întorcându-se, intră deghizat(ă), ca slugă în casa propriilor părinţi se găseşte ca motiv identic cu cartea populară a lui *Imberie*. Colecţia Jarník-Bîrseanu îl consemnează în relatarea a XXIII-a din seria *D. Basme, poveşti, snoave, tradiţii.* (JARNÍK-BÎRS: 518)

- *Ghenoveva.* Pentru tipul de povestire *Ghenoveva*, literatura noastră a înregistrat o paralelă, cunoscută din *Minunile Maicii Domnului* (minunea a unsprezecea) încă din secolul al XVII-lea. (GASTER, 1983: 84) Varianta poartă numele de *Povestea pentru împărateasa Ţării frânceşti ce i-au tăiat maştheă-sa mâinele* (pe care M. Gaster o reproduce „în extract"). (GASTER, 1983: 83) Un manuscris al acesteia din 1692 (cel mai vechi, se pare), era, în veacul al XIX-lea, proprietatea lui Eminescu. Un altul, de la 1760, independent de *Minuni...*, se găsea în biblioteca Tocilescu, sub titlul *Povestea foarte minunată a cocoanii Mariei, rugătoare de precesta.* (GASTER, 1983: 83) Un fapt ce merită menţionat este existenţa unui extrem de bogat material folcloric paralel la cartea populară a *Genovevei* şi la legenda ei inclusă în *Vieţile sfinţilor*. Gaster semnalează motive comune (în cadrul aceleiaşi teme) literaturilor română (în colecţiile Ispirescu, Schott), germană (colecţia lui Friedrich von der Hagen – care întocmeşte şi un studiu asupra lor – şi colecţia fraţilor Grimm) şi italiană, sârbă, rusă (colecţia Afanasiev). (GASTER, 1983: 87) Povestea a XI-a din colecţia Jarník-Bîrseanu actualizează acelaşi motiv, cu diferenţa că de data aceasta, însuşi tatăl, împăratul, învinovăţind-o de desfrâu, îi taie nevinovatei fete mâinile, neînţelegându-i inocenţa reală. Pentru bună credinţă şi omenie, şi le va recăpăta de la Dumnezeu şi Sf. Petru, pe care îi ospeţeşte. (JARNÍK-BÎRS: 511) Ovidiu Bîrlea sesizează motivul în povestea *Împăratul Verde şi Împăratul Roşu* pe care o antologhează (BÎRLEA, II: 416-453), îi arată comunitatea cu *1001 de nopţi* (*idem*, 453), îi atestă răspândirea „în toate provinciile [româneşti], în 19 variante", de asemenea, în Asia, Africa, „sporadic şi prin America" (*ibidem*).

- Tipul *Skinderiu.* Ca element comun între cartea populară a *Istoriiei lui Skinderiu-împăratu...* şi folclor apare motivul prietenului devotat, aflat pe moarte şi putând fi salvat numai prin sacrificarea pruncului nou născut al apropiaţilor săi. După multe peripeţii, bolnav şi plin de răni, Skinderiu îşi află leac prin sângele unicului copil – abia venit pe lume – al împăratului Firusah şi al Meliximei, prietenii cu care anterior se legase frate:

> Doftorie mè esti în mâna voastră. Iată că aciasta esti doftoria mea: să tăieţi voi pre copilul vostru şi să mă ungiţi cu sângili lui. Şi aşa mă voi faci sănătos. Atunce ei, îndată cum au auzit, au şi adus pre copilul lor di l-au tăiet şi au unsu cu sângili lui pre Skinder. Şi priste puţină vremi s-au făcut sănătos Skinderiu. Şi diosăbită bucurii ci-au fost între dânşii n-am putut scri, la cari au facut zaefet si dulalmali triizăci di zili şi triizăci di nopţi. (SKIND: 344)

În folclorul românesc, motivul sângelui regenerator se actualizează în basmul *Cazark'inei.* (BÎRLEA, II: 186-218) Cazark'ina, o femeie-monstru, se află în slujbă pe nouă ani la Ionică (Făt-Frumos). Sângele ce resuscită apare în consecvenţa unui alt motiv literar: al dialogului dintre două păsări care dezvăluie o taină, sub blestem. Din conversaţia nocturnă a unei perechi de porumbei, femeia-monstru află întâmplător că însuşi împăratul, tatăl lui Ionică, plănuieşte să-şi ucidă fiul, ca să-i poată fura soţia. „Zgadina", Cazark'ina, nu poate spune însă nimic, fiind legată cu blestem: „Cine-o auzi covintele-astea şi vo spune, să dea Dumnez să facă stană dă piatră!" (BÎRLEA, II: 215) Obligată de întâmplările ce se succed, ea dezvăluie trădarea tatălui. Destăinuirea, însă, ca act de des-tăinuire, nu se poate practica decât în spaţiu consacrat: „Om merge-n vun loc sfânt şi vom spune tot ce s-a întâmplat. Atunci a mers /…/ într-o biserică, şi-a-ncepu să spuie. Ia spunea şi-mpietrea" (BÎRLEA, II: 217) Şi se transformă în stâncă. În noaptea imediat următoare, nevasta lui Ionică, prinţesa „Mangalina-mpărăteasa florilor" naşte un prunc, cu o inscripţie pe piept: „Dacă m-oţ tăia pă mine, şi-oţi unge pă Cazark'ina cu sânge dân mine, va ieşi viie-nevătămată, dă zece ori pă cum a fost; dân piatră!" (*ibidem*) Sacrificiul se va petrece obligatoriu tot în spaţiul sacru al bisericii. Iar, din transformare, Cazark'ina iese nu numai „viie, nevătămată", ci şi „fată curată, ca când ar naşte dân sufletu mă-si." (*ibidem*) Motivul se altoieşte de asemenea pe o variantă a *Poveştii lui Harap-Alb*, unde prietenul reînviat prin sacrificarea pruncului e Lotru-n nouă ţări (BÎRLEA, II: 168-185) Personajul Petru din povestea a XX-a, colecţia Jarník-Bîrseanu, are de umplut un cadru/ un tipar, similar lui Schinderiu al cărţii populare şi Cazark'inei lui Bîrlea. (JARNÍK-BÎRS: 516).

În toate variantele acestui scenariu standard, vorbirea, destăinuirea echivalează cu autocondamnarea: cel ce spune taina va împietri. La Jarník-Bîrseanu nu apare jertfa de sânge, nemediată. Dar există „două măcăuţe", două beţe de chibrit (DRAM)[69] de esenţă specială, din lemn consacrat, „de sânger". Sângerul, arbustul *Cornus sanguinea*, îşi motivează numele şi funcţia taumaturgică în baza principiului *similis opificia similiter operat.* Iar trupul omului, recipient sacru al principiului vital, sângele, îşi recâştigă matricea iniţială, vie, de sorginte divină, întrucât *similia similibus curantur.* În alte variante româneşti, etimologia populară ridică sângerul în rang spiritual, e lemn „de înger" – cu care se săvârşeşte actul despietrificării. Simbolistica pietrei se completează sinergic cu aceea a sângelui, amândouă înscriidu-se în categoria principiilor vitale: în legenda lui Prometeu – care plămădeşte neamul omenesc din ţărână – între pietre şi finţele umane se instaurează o relaţie genetică. Mineralul şi umanul îşi conservă reciproc amintirea, anumite pietre păstrează încă miros de om. De asemenea, pietrele uranice, aeroliţii, cad din cer ca pietre vii şi rămân însufleţite şi pe pământ.

Pietrele-vestitori, ca aceea din *Legenda Duminicii*, poartă în ele zapisuri ce conţin mesaje ale divinitaţii; în mitologia creştină ele sunt mesageri ai Dumnezeului viu. În acest fel, piatra este vie şi poate, la rându-i, sa dăruiască viaţa: Cazark’ina, revenită din starea de monolit, „cu credinţă a loat capu copilului, l-a lipi dă gât, a da cu scuipa’ pă la guriţa iei, şi i-a suflat în gură, şi l-a-nviat şi copilu”. (BÎRLEA, II: 217)

---

[69] „*măcăuţă*, -e, s.f. – Băţ de chibrit (Săpânţa); bâţ, şălitră (ALR, 1971: 295). *Cf.* germ. *Anmachholz* 'surcea, chibrit' (Ţurcanu)"; şi „macắu, (măcău) s.n. – Botă, toiag; obiect ceremonial purtat de chemătorii la nuntă: «Suntem soli împărăteşti,/ De la 'nălţatu-mpărat trimăşi;/ La macău cu cipcă de mătasă,/ Cum poartă şi-nălţata-mpărăteasă» (Bilţiu 1990: 70). Atestat şi în Maramureşul din dreapta Tisei (DRT). – Probabil din acelaşi etimon latin **matteuca* , din care provine rom. *măciucă* 'bâtă îngroşată la un capăt" în *http://ro.wikisource.org/wiki/Dic%C8%9Bionar_de_regionalisme_%C8%99i_arhaisme_din_Maramure%C8%99/Litera_M* .

Sângele e simbolul totalizant al valorilor asociabile cu focul, căldura şi viaţa. Cu acestea se solidarizează orice aspect (fie şi doar) potenţial pozitiv şi nobil. În hermeneutică biblică, sângele e una cu viaţa. Este principiu al regenerării. O tradiţie caldeeană arată cum sângele zeesc, înmuind huma, dă naştere oamenilor. De asemenea, sângele lui Christos, adunat în cupa Graalului, se consacră ca băutura vieţii ce nu cunoaşte moarte. Iar Divinitatea însăşi spune: „Luaţi şi beţi, aceasta e sîngele meu!” Şi în povestea folclorică, şi în cartea populară, lichidul vital funcţionează ca agent de re-generare. Dar sângele nu doar redă viaţa, ci o şi purifică, reinstaurând stări de fapt iniţiale: Skinderiu „priste puţină vremi s-au facut sănătos”, iar Cazark’ina reînvie „nevătamată”, fără cicatricile căpătate în războaiele de-o viaţă, şi, cu mult mai semnificativ, „fată curată” – imaculată. În actul miracolului, sângelui i se adaugă saliva – cu care Cazark’ina lipeşte capul de gâtul pruncului – şi răsuflarea – „i-a suflat în gură” – alte două principii vitale: apa şi aerul. Mai mult, aidoma sfinţilor înfăţişaţi în diferitele *Vieţi de sfinţi*, femeia are cunoştinţa echivalenţei în act a credinţei cu puterea: ea „cu credinţă” suflă peste trupul mort al copilului şi îl învie. Fiindcă n-au fost vrednici a scoate demonul din copilul lunatic, pentru neputinţă, căci aceasta arată lipsa de legătură cu divinitatea ori o legătură sărmană, nevolnică, Iisus îşi ceartă ucenicii: „Pentru puţina voastră credinţă. Căci adevărat grăiesc vouă: Dacă veţi avea credinţă în voi cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, şi se va muta; şi nimic nu va fi vouă cu neputinţă.” (Matei XVII, 20) Viaţă din viaţă, putere din putere – este un principiu creştin, activ adeseori în folclor. *A zice = a face*. În basmul Cazark’inei, jertifirea şi actul stropirii cu sânge se petrec în biserică şi în văzul tuturor. Prin extensie simbolică, biserica creştină este imaginea lumii. Pentru a dobândi caracter definitiv, ritualul revenirii la viaţă se cere săvârşit concomitent atât pe loc sfânt cât şi în lume, ca pentru a primi confirmare cosmică. Biserica satisface ambele exigenţe; în plus, prin esenţa ei creştină, răspunde nevoii umane de a autohtoniza şi de a-şi apropria divinul.

Viaţa Cazark'inei e la adăpost numai prin legământul tăcerii. Ruperea lui înseamnă pietrificarea, deci nimicirea. Nenorocirile lui Skinderiu încep din clipa când, cu nesăbuinţă, sparge legea tăcerii şi divulgă taina viitorului său strălucitor (taină pe care o află, ca şi Cazark'ina, tot de la o pereche de păsări): „Şi avea acest dar a pricepe limbile şi graiul vitelor, dar nu putea să-l obştească la alţii." (AR, 417). Naraţiunea împleteşte în acest punct motivul *păsărilor vorbitoare/ oracol* (unul dintre cele mai persistente, prezent în numeroase literaturi tradiţionale asiatice şi europene – fapt semnalat de Lazăr Şăineanu în *Basmele Române* (ŞĂINEANU, 84, 269, 271, 274, 416)) care, comentând faptele, divulgă involuntar complotul. Ovidiu Bîrlea îl semnalează în basmul *Cu limba animalelor* (BÎRLEA, II: 426-440). Tăcerea impusă sub blestemul cu moartea apare în *Istoriia* [populară a] *Sindipii filozofului*: cel care se află de data aceasta legat prin muţenie e fiul de împărat: „Şi au făcut filosoful astronomie de naşterea coconului şi au găsit că nu e bine nici de sănătate de va merge la tată-său, pân vor trece 7 zile peste cele zile ce pusese cu împăratul. Că de nu va fi aşa, viiaţa coconului va veni la cumpănă mare." (SIND: 354)

- Coborârea sub pământ. Episodul *coborârii sub pământ* beneficiază în basmele populare româneşti de o frecvenţă notabilă. Faptul îşi găseşte analogii în legenda apocrifă a *Coborârii Maicii Domnului la iad* sau în *Legenda lui Avraam*, de asemenea, în *Alexandria*, susţinând încărcatura narativă a acestor texte printr-o secvenţă surprinzătoare, fantastică, puternic ofertantă emoţional. Între călătorii subpământeni, primul exemplu ce se înfăţişează în memorie este atât de cunoscutul Prâslea cel Voinic din colecţia Ispirescu, dar multe alte personaje îşi propun un similar *descensus ad inferos*. Numai scopurile lor diferă, chiar fundamental.

Constantin (basmul *Constantin şî Sevistica/ Cu Constantin şî Sevestica*, prezent în antologia Bîrlea în două variante, în paralel (BÎRLEA, I: 401-451)), spre deosebire de Prâslea, nu coboară singur, ci însoţit de un iepure – animal credincios şi, fireşte, năzdrăvan, şi de „tri uamini d'i fier"; ajutorul tovarăşilor supraumani este dublat prin protecţia a trei obiecte sacre: „o cruci, ş-o coh'iţâ cu ag'iasmâ şi on busuioc", toate instrumente ale ritualului creştin. Pe de altă parte, coborârea în iad „cu trupul", nu numai în duh, a unui om obişnuit – chiar dacă beneficiind de sprijin supranatural – apropie motivul folcloric mai degrabă de istoria lui Alexandru şi de *Legenda lui Avraam*, decât de legenda religioasă a Maicii Domnului. Ajuns la poarta iadului, Constantin e oprit, ca şi Alexandru, sub obiecţiunea că: „aici nu untrâ uamini nâmai suflitu' lor untrâ; da' cu trup nu puat'i sâ untri." (BÎRLEA, I: 427) Limita spre infern e, totuşi, violentată: „Atunş s-o dus acel mai mare uom d'i h'er şî cân o ţâpat on picior la puartâ, o sărit tătă poarta zdrele." (*ibidem*), iar graniţa se trece fără alte oprelişti. Odată ajuns, „Constant'in o băgat busuiocu în coh'iţâ cu ag'iazmâ şî pi car'e cum îi stropé, ardé ca cu foc pi draci". (*ibidem*)

Între cartea populară şi basm intervine o diferenţă importantă, care evidenţiază inventivitatea creatorului folcloric: vizitele la iad sunt învestite cu un anume caracter în legendele cărţilor populare şi cu un altul, divergent, în istorisirea folclorică: Maica Domnului coboară *din milă pentru păcătoşi*; la rugămintea ei, chiar pentru o clipă, iadul se deschide pentru ca osândiţii la bezna veşnică să se mai poată bucura o ultimă dată de miracolul luminii lui Iisus. O atare călătorie poate fi calificată drept *harică*. Alexandru cel Mare, la rândul său, intră din dorinţa de *a vedea şi a cunoaşte peste limitele posibilului*; el face o călătorie epistemică şi, nu în ultimă instanţă, iniţiatică. Factorul motrice al descinderii subterane din basmul românesc e în primul rând *motivarea ei justiţiară şi reinstauratoare a ordinii începuturilor*: Prâslea caută, întâi de toate, *să afle şi să pedepsească* hoţii merelor de aur; în plus le *eliberează* pe cele trei prinţese captive la zmei şi, în ultimul rând, *salvează* de la moarte puii zgripţuroaicei. Constantin coboară *pentru a recupera* capul demonului ucis, pentru *a asigura îndeplinirea* şi, mai ales, *desăvârşirea* pedepsei. Mobilul descensiunii se arată elocvent şi emblematic pentru fiecare tip de spiritualitate: pan-creştină – *haric*; ellenă – *epistemic, sfidând limitele realului/posibilului*; românească – *restructurant al iniţialului* (în termenii lui

Blaga s-ar putea spune: *restaurator al misterului, al corolei de minuni a lumii*).

- „*Alecsandor*": folclorul românesc a îmbrăţişat *Alexandria*, se pare, mai intens decât orice altă carte populară. Din epica şi imageria acesteia a păstrat o sumedenie de detalii, a modificat-o şi a autohtonizat-o, la rându-i, făcând din ea o poveste aproape naţională. În volumul al treilea al culegerii sale, Ovidiu Bîrlea înregistrează o *Poveste a lui Alexandăr Macedon* (Bîrlea, III: 253-260). Relatarea folclorică se păstrează destul de fidelă textului din cartea populară şi povestitorul rămâne aproape de cartea populară a *Alexandriei*, cu câteva lacune însă. După momentul iniţial, cu intervenţia împăratului Netinav şi naşterea excepţională a lui Alexandru – „la timpu cu čeasu d'e aur" (Bîrlea, III: 253) – basmul eludează numeroase episoade şi sare brusc la întâlnirea cu o împărăteasă văduvă (în legendă – Cleofila), ai cărei feciori sunt mereu în război şi care tocmai au primit ajutor neaşteptat din partea Macedoneanului. Neştiind cine este, vicleana îi pune acestuia gând rău. Între două întrevederi cu crăiasa, Alexandru trece „pă câmpu raiului" (Bîrlea, III: 256), aflat undeva în apropiere (împărăţia ei e, în mod semnificativ şi excepţional, „ultima ţară" (*ibidem*) – un fel de ultima Thule – unde „îngerii precarovimi" (*ibidem*) îl opresc de a merge mai departe şi-l trimit să bea apă din izvorul vieţii; (spre deosebire de cartea populară, amplasarea mitico-geografică nu e specificată în vreun fel). La izvor, întru respectarea ordinii divine, a naturii prestabilite a fiecărei fiinţe, nemuritoare/ muritoare – nepieritoare/ pieritoare, Alexandru îl adapă doar pe Ducipal, el alegând să bea „apă muritoare". (*ibidem*) Urmează apoi descinderea „până-m fundu' iadului" (*ibidem*), unde (din nou într-o pornire narativă spre stilizare), îi este dat a se întâlni numai cu „socru-său [...] Darie Împărat legat d'e-o scorbură [...] şi-l mâncă un balaor, şî iară să face înapoi". (*ibidem*) (O reminiscenţă din mitul lui Prometeu, căruia vulturul îi devoră ficatul, zilnic regenerat.)

O nouă contaminare a poveştii lui Alexandru cu folclorul autohton are loc prin motivul odăii periculoase, „o sobă făcută d'in limbgi de k'iperiu", „d'e lemn de k'iper"; „şi de n-ai băut, acoló când t'e-ai culcat, t'e-ai îmbătat. Pân nu t'e-a scola, nu t'e scoli, dacă t'e-ai pus la hod'ină." (BÎRLEA, III: 257) Odaia de gazdă pentru Alexandru trimite la camera de fier în care e pus la culcare şi spre pieire Harap Alb dimpreună cu tovarăşii săi neoameni.

Între episodul Cleofilei şi cel al amazoanelor (distincte în cartea populară, şi la mare distanţă unul faţă de altul în ordinea compoziţiei), prin multitudinea femeilor disponibile şi prin statutul lor aparte, se produce o suprapunere: „armata lui Alexandor Machedon tătă o fo logod'ită cu fét'e d'e-acoló că iera n'işte femei fort'e frumoasă şi nu mai mărg n'ime înapoi – şi-mpărăt'easa ave veste şi iera o bucurie la ie că pântru-ače-a a vru să-i iee capu ca să rămâie mačedon'enii toţ acolo d'e ğin'eri, şi ie [împărăteasa] ar si fo ca nănaşa lor". (BÎRLEA, III: 258) Dar „Alexandor" reuşeşte să-şi convingă şi recupereze „copiii [...] cu peptur'le de aramă" (lecturile şcolare din Bolintineanu şi Alecsandri nu rămân fără urme!), vorbindu-le, ca unor patrioţi ce sunt, despre „a nostă dulce ţară şî mamă". (*ibidem*) Pe undeva persistă reminiscenţa – sau conştiinţa clară? – a unui discurs al Macedoneanului, căci un discurs concret există, ca text, iar în istoria şi literatura neoellenă el deţine un loc foarte important.[70]

O altă posibilă reminiscenţă din *Alexandria* pare a fi supravieţuit în *Gol-Negru de Dîrviş*, baladă bănăţeană din ciclul *Novăceştilor*, reprodusă de Nicolae Densuşianu în *Dacia preistorică* (DENSUŞIANU: 644 şi urm.) după Avram Corcea, *Balade poporale*[71]:

„Colea jos şi mai din jos,
La cea rară de şuşară,
La cea mică de ciupară,
Nu ştiu, doamne, ce s-aude?
Ce ţipă şi chioteşte
Şi cu dinţii tot scrîşneşte
Şi de chiotele lui
Pică frunză codrului,
Puterea să-mi ispitesc,
Zilele să-mi odihnesc!»"
[...]
„Gruia cum îmi auzea,
Sus pe cal se arunca
Şi prin codru îmi pleca,
Nici prea mult nu îmi umbla
Dar cu cine se-ntîlnea?

---

[70] Vezi http://www.thermopilai.org/content/e-omilia-tou-megalou-alexandrou-sten-ope, de asemenea, http://www.fordham.edu/halsall/ancient/arrian-alexander1.asp

[71] Caransebeş, 1899, p. 95-100.

Cine, doamne, îmi ţipa?
Ţipă-mi *Gol de Dîrviş* [s.n., G.N.]
Tot ţipă şi chioteşte
Şi cu dinţii tot scrîşneşte
Şi din gură-aşa vorbeşte:
«Dar, crep, doamne, şi pocnesc,
Cu Novac să mă-ntîlnesc,
Cu *Gol-Negru de Dîrviş*
Golu-i, doamne,-n pelea goală,
Pele neagră ca de smoală,
Pelea neagră îmi plezneşte,
Sîngele îmi podideşte"

N. Densuşianu semnalează şi „Alte variante la Marian [Simion Florea], *Poesii pop.*[orale române] I, [Cernăuţi] 1873), p. 73, Alexici, *Texte* I, p. 1 [Gheorghe Alexici, *Texte din literatura poporană română*, Bucureşti 1899]." (*ibidem*) A presupune o folclorizare a motivului livresc e extrem de tentant. Apropierea de *nagomudri* – înţelepţii goi la care Alexandru merge să caute sfat – îşi găseşte sprijin în componentele numelui: „Gol", „Negru" şi „Dîrviş". Dacă putem avansa o atare ipoteză, atunci găsim personajul bine prelucrat (semantica originară a termenului „derviş" – 'membru al unui ordin musulman ascetic, cerşetor, trăind din milostenia credincioşilor' s-a pierdut cu totul, aclimatizat, integrat în peisajul local: „La cea rară de şuşară,/ La cea mică de ciupară" – şi instalat în proximitatea familiară a codrului, la mică distanţă: Gruia: „Nici prea mult nu îmi umbla/ Dar cu cine se-ntîlnea?". Şi, într-o adecvată logică socială, i se pune în cârcă întreg arsenalul de imagine al *celuilalt*, malefic, de bună seamă, din care iese în evidenţă culoarea pielii, dătătoare – cum altfel? – de fiori pe şira spinării. Cât a mai rămas din *nagomudrii Alexandriei*? Aproape nimic. Imaginarul autohton a lucrat sârguincios şi eficient, în buna şi savuroasa manieră localizantă, adoptată de însuşi Dosoftei în celebra sa *Psaltire pre versuri tocmită* de la 1673. Doar aspectul nud, deviat şi acesta, însă, de la mesajul său spiritual originar, alungat spre zona minus a spectrului afectiv. Inexplicabilă pentru mentalul local – întrucât imaginii înţeleptului religios la noi i se asociază aproape obligatoriu rasa călugărească atotacoperitoare şi tăinuitoare a ruşinoasei nemernicii trupeşti – şi eventual şocantă, goliciunea nu ar fi putut supravieţui decât în dimensiunea sa de imagine repugnantă şi înfricoşătoare a „străinului", neasemenea cu nimic.

O altă variantă, destul de apropiată, o dă Al.I. Amzulescu (AMZ: 278-279); în aceasta, apariţia personajului e şi mai bine asimilată istoric, sub figura sa particulară citindu-se cu uşurinţă figura generică a turcului invadator, duşmanul devenit tradiţional al Novăceştilor şi, prin presiunea istoriei, al românului medieval: „Uite-l, bată-l Precesta,/ Dar că bine l-am tăiat/ Şi-n inimă n-am căutat/ Că ce inimă-o avut;/ Patruzeci de veri am avut,/ Pre toţi el mi i-a pierdut!". (*idem*: 279) Se pare că, din tot ceea ce îi punea la dispoziţie imaginarul colectiv, otomanul cotropitor a răspuns cel mai bine sumei de frici şi reprezentări negative pe care cineva, nu numai *negru*, ci şi *în pielea goală*, i le putea provoca. Iar – printr-o tulbure asociere a două entităţi cu nume, aspect şi manifestări absurde, contrariante pentru limitele acceptanţei sale, şi care îi agresează tradiţionala toleranţă – suprapunerea n-a întârziat să se producă.

Nici urmă de exemplaritatea personajelor din *Alexandria*. În ciuda intenţiei sanguinare, Gol Negru de Dîrviş rămâne o pauperă caricatură gălăgioasă, chiar dacă de proporţii apreciabile („Şi de chiotele lui/ Pică frunza codrului"), din care numai numele, salvat probabil graţie rezonanţei exotice şi potenţial misterioase, mai conduce evaziv spre posibila sa obârşie livrescă.

Un punct unde, din nou, redacţia *Alexandriei* – carte populară şi variantele ei folclorice româneşti diferă substanţial e finalul. În *Istoriia Alexandrului celui Mare din Machedoniia şi a lui Darie din Persida împăraţilor*, Alexandru e otrăvit şi moare. Deosebit de cartea populară, povestea folclorică (BÎRLEA III: 253-260) îşi creează un final original, s-ar zice o legendă eshatologică în sine, extrem de densă în simboluri: după moartea gloriosului său stăpân, Ducipal „a trecut în stugu mării până la sfârşirea lumii". (*idem*: 259) „La sfârşirea lumii, atunş să va naşt'e un drac, d'intr-o fată d'e drac – n'eavînd de lucru cu dracii, cum a născut Cristos – şi-atunči a a scot'e pă Dučipal afară. [...] Atunj la jud'ecată a mere fečioru născut d'im fată fečioră, fără avîn treabă cu čeva, şi-a scot'e calu, pă Dučipal, şi-a vini aiči şi-a îmbla un an d'e dzîle după Ilie proroc. [...] Dzîče, la un an d'e dzîle s-or tîln'i între doi munţ şi-a tăie capu lu Ilie, d'i pă calu lu Alecsandor dracu şî s-a aprind'e d'in sînğele lui lumea-ntreagă." (*idem*: 260)

Determinările excepţionale ale destinului lui Alexandru se conectează cu determinările ultime (ca intensitate, timp şi semnificaţii) ale unui ciclu. Numai punerea împreună şi însumarea a două extreme, predestinat polare: a sacralităţii perfecte, feciorul născut din fecioară umană, şi a negativului său perfect, diavolul născut din fecioară diavolească – două parthenogeneze, reduplicând în regn plus şi minus naşterea lui Christos, aduc în planul lumii entităţile capabile să pună final existenţei şi să închidă cercul excepţional deschis prin naşterea împăratului.

- *Ţara fimeiască:* o prezenţă cu totul specială în folclorul românesc este „ţara fimeiască”: în basmul *Vit'eazu d'e apă* (BÎRLEA, I: 380-400), pentru a consimţi să se nască, eroului i se promite că o va primi de nevastă pe „Abrunca/ mândrî şî frumosă/ d'in *ţara fimeiască*,/ care din cosâţă/ floare-i cântă,/ care d'in gură/ aur şî mărgăritare-i curge.” (*idem*: 384) „vreau să plec la nepoata Abruncii mîndră şi frumosă d'in *ţara fimeiască* la nuntă” (*idem*: 395) Întocmai ca şi Ilenei Cosânzeana „din cosiţă floarea-i cântă nouă-mpărăţii ascultă” (*idem*: 384). Abrunca nu numai că e înzestrată cu toate darurile Ilenei, dar în plus e şi războinică: „Şi cân ai s-agiungi pi pod, pi la mijlocu podului – zice – ari să răd'ice război asupra ta, mare, c-acolo-n ţară la dânsa nu să igzistă bărbaz d'icât numai fimei.” (*idem*: 389) „Ţara fimeiască” începe, simbolic, de la pod, bine păzit de „santinelili d'i la pod care iera-mbrăcat'e femeieşte toţ”. (*idem*: 390) Toate aspectele conduc inevitabil la concluzia că e vorba de patria amazoanelor, unde frumoasa Abrunca e regină.

Se afirmă, îndeobşte, că *motivul ţării amazoanelor*, al „ţării fimeieşti”, intră în folclorul românesc prin cartea populară a *Alexandriei*: Alexandru, între victoria asupra lui Por împărat „de la Indiia” şi expediţia în ţara împărătesei Cleofila, se îndreaptă, agresiv, „cu oştile spre *ţara amozenilor*. Şi acolo împărăţea o muiare cu muieri...” (ALEX: 65), Talistrada. „Iară eu nu crezui aceia că vei să te baţi cu muierile. Iară de mă vei bate, nice o cinste nu-ţ va fi; iar de te voiu bate eu pre tine, mai mare ruşine nu vei fi petrecut nicăirea” (morala rurală modernă!) îi scrie, înţeleaptă, regina. (ALEX: 66) Iar Alexandru evită lupta, primind totuşi „haraciu şi oaste pre an câte zece mii de muieri călăraşe." (*ibidem*) Se ruşinează să lupte împotriva lor, dar acceptă să lupte alături de ele.

E posibil ca exotismul tabloului unei societăţi matriarhale – străine de mentaliatea autohtonă modernă – să dea intensitate contrastului cu subiectul predilect al basmului românesc, instaurat prin tradiţie: un flăcău – personajul masculin, deci – săvârşeşte sau asistă la un fapt care va constitui mobilul întregii sale acţiuni ulterioare; povestea îl arată pe parcurs în toată demnitatea şi măreţia demersurilor sale. Ajuns cu bine la capăt, va primi ca răsplată o soţie (făptură ieşită din comun, fireşte, o zână, o prinţesă ori măcar cea mai frumoasă fată din sat), personaj care nu are altceva de făcut decât să aştepte, de cele mai multe ori pasivă, sfârşitul parcursului zbuciumat şi iniţiatic al eroului şi să fie acordată ca excepţională recompensă.

E posibil, însă, în egală măsură, ca intensitatea acestui contrast să oculteze realităţi locale arhaice şi să alimenteze astfel ipoteza că motivul literar al unei ţări a femeilor există la noi graţie unui implant cultural – cartea populară a *Alixăndriei* – survenit abia pe parcursul secolului al XVI-lea. Basmul *Viteazului de apă* antologat de Ovidiu Bîrlea (*vide supra*) include sugestii care cel puţin diminuează asertivitatea acestei ipoteze; sugestii pentru (ipo)teza că *memoria ancestrală* a unui atare tip de societate aparţine locului.

Abrunca: numele frumoasei regine, stăpânitoare peste o naţiune de femei războinice – promisă drept soţie Viteazului de apă, reverberează într-um mod straniu şi incitant: arhaic, plin de forţă, dar, în acelaşi timp, protector, aproape parental. Cel puţin pentru auzul sensibil la fonetismul românesc. Un simbolism intrinsec al sunetelor, generator al imaginii mentale: un arc descris de *a*-urile extremităţilor, boltit asupra unui mănunchi de părţi mărunţele, adunate unele într-altele – multele consoane înghesuite în mijloc. Semiotic – un potenţial semn iconic, în accepţia peirceană a *motivării* structurii (fonice) prin sens. (PEIRCE: 72, MARCUS-CALUDE: 23) Încercând însă a depăşi potenţiala (auto)suspectare de (personală) etimologie populară, recurgem la un demers etimologic propriu-zis şi descoperim, la originile noastre, în mitologia latină, o entitate divină, posedând întocmai atributele pe care numele românesc le sugerează:

Averruncus. Similitudinea fonetică dintre cele două nume implică modificări evolutive uzuale de la latină la română: intersubstituirea labialelor: *v/b*, dispariţia lui *e* interconsonantic neaccentuat, căderea consoanei, apoi a vocalei finale; la care se adaugă ataşarea unei desinenţe de feminin.)

Averruncus ocupă un rang minor în mitologia romană şi poate fi descris ca o zeitate responsabilă pentru *aversiune*. Termenul trebuie citit în sensul său românesc contemporan, de 'repulsie', 'respingere' emoţională, dar, mai ales, în sensul latin primar, al acţiunii mecanice: citite secvenţial, *re-pulsie*, *re-s-pingere*, atribuţiile sale devin mult mai transparente şi uşor de înţeles. Căutând mai departe, aflăm numele *Averruncus* ca derivat al verbului *āverrunco-averuncāre* – 'a îndepărta', 'a deturna' 'a evita', 'a îm-/re-s-/pinge' (o nenorocire, un cataclism) (GAFFIOT: 199) – din care provine în linie directă românescul *a arunca*, şi care e conectat semantic cu *āverto/āvorto-avērtĕre/avortĕre.* Averruncus e un zeu *reactiv*, „îndepărtător al răului", cunoscut ca ajutor în evitarea calamităţilor şi ca aducător de noroc celor care îl venerează. De asemenea, e una dintre zeităţile protectoare pentru *copilul ce se naşte şi pentru mama sa* (HOFMANN: 402), contra maliţiosului Silvanus. Uneori e specificat ca divinitate masculină, dar îl aflăm în ipostază feminină (MYTHOME) de asemenea. Silvanus este ştiut ca protector al pădurilor, al câmpului cultivat şi al *bărbatului căsătorit*[72]. Câtă vreme numele său e şi unul dintre alternimele lui Marte, al principiului masculin *proactiv* (RAMSHORN), în concurenţa Averruncus-Silvanus se poate citi un episod protoeuropean al înfruntării structurilor socio-mentale de tip matriarhal şi cu cele patriarhale.

Dincolo de a fi un nume, *averruncus* este de asemenea un calificativ, acordat unor zeităţi de rang mai înalt, ca Apollo, Esculap, uneori Marte însuşi. Pe lângă acest atribut, în rolul său de rejector al răului, Apollo, de pildă, primeşte şi alte funcţii: *Apollo Averruncus* deturnează nenorocirea; *Apollo Articenens* poartă arcul protector; *Apollo Coelispex* scrutează cerurile, *Apollo Culicarius* goneşte insectele supărătoare – aceasta în ce priveşte aria latină. Corespondentele greceşti sunt *alexikakos* – 'cel care protejează împotriva relelor', *aleximoros* – 'cel care ţine moartea la distanţă', *apotropaios* – 'cel care nu dă voie, nu permite, îndepărtează', *apopompaios* – 'cel care duce/ cară/ transferă departe', *alexeteiras* – 'cel care apără, apărător, gardian', *alexiares* – 'cel care ţine blestemul la distanţă'/ 'cel care ţine războiul la distanţă', *aleximbrotos* – 'cel care apără muritorii'. Toate acestea adunîndu-se sub aceeaşi umbrelă semantică, 'protecţie'.

---

[72] *cf.* http://en.wikipedia.org/wiki/Silvanus_%28mythology%29

Abrunca folclorică însumează toate aceste calităţi şi răspunde aceloraşi misiuni. Prin statutul de regină luptătoare şi în calitatea sa de recompensă extremă pentru efortul şi responsabilitatea Viteazului de a-şi asuma un destin uman şi o coborâre în materie, înţelegem că ea trebuie să fie o fiinţă din linia celor excepţionale, intangibile pentru omul obişnuit, căruia îi este permisă doar cunoaşterea mediată, prin faimă. Ea posedă calificativele prin care, tradiţional, e descrisă singulara Ileana-Cosânzeana „care din cosâţă/ floare-i cântă,/ care d'in gură/ aur şî mărgăritare-i curge." (BÎRLEA, I: 384). Înţelegem astfel natura supraumană pe care basmul i-o conferă, iar convergenţa funcţiilor descoperite mai sus ne întăreşte convingerea că personajul basmului românesc continuă şi conservă, subtil, conexiunea cu figura mitologică romană, într-o relaţie genetică pe care trecerea timpului nu a fracturat-o. Ca protector şi căpetenie feminină, beneficiind de statut şi însuşiri de origine divină, Abrunca e imaginea tutelară a grupului organizat matriarhal.

*

- *Legendele apocrife dualiste*. O particulară arie de contact între cărţile populare medievale, literatură de adopţie, şi folclorul nostru literar, autohton, se defineşte în jurul credinţelor dualiste şi al textelor de origine bogomilică. Legendele bogomilice pătrund în literatura noastră veche scrisă, în trei cicluri: a) *Adam şi Eva*, construită pe *tema zapisului* cu Satana, b) *lupta Arhanghelului* Mihail cu Satanail, pentru a recupera podoabele furate ale raiului, c) *disputa Mântuitorului cu Satana în pustiu*, în urma căreia diavolul se răzbună, provocând Răstignirea. Teme şi motive din aceste cicluri de legende trec în folclor şi, dovadă a creativităţii populare – în pofida dezamăgirii lui Moses Gaster (*vide supra*) – de multe ori se întâlnesc între ele în variante mixate. De pildă tema *zapisului lui Adam* se inserează ca motiv în lupta Arhanghelului Mihail. N. Cartojan subliniază impactul puternic al legendei cu folclorul nostru şi contaminarea ei cu tema *zapisului lui Adam* (CARTOJAN, 1980: 114), unde Satan (căzut deja) fură nu podoabele raiului, ci actul înţelegerii pe care o încheiase cu primul om. Varianta contaminată figurează în culegerea Elenei Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*. (VORONCA: 37)

Lupta Arhanghelului (cunoscută şi ca *prada în rai*, unde Arhanghelul e trimis să recupereze stema, steagurile şi veşmintele Domnului de la invidiosul Satanail (înger încă – după cum o arată numele) îmbrăţişează în folclorul literar mai multe variante, diferite între ele prin mici episoade ori personaje: sfântul poate fi Mihail, Nicolae ori Ilie, odoarele ce trebuie recuperate sunt soarele, luna şi stelele de pe cer. Între podoabe figurează, alternativ, „stima” (stema) raiului, veşmintele lui Dumnezeu şi prapurii raiului. Acestor elemente uranice li se pot adăuga altele, pământeşti, dar de încărcatură simbolică majoră, ca de pildă ochii. De numeroase ori, însă, prerogativele salutare ale sfântului sunt preluate de o finţă umană, un flăcău – e adevărat că nu tocmai om obişnuit: el e, de regulă, *marginalul*, *altul*, e fie feciorul cel tarat al împăratului, care, până la urmă se dovedeşte năzdrăvan (Drăgan Cenuşă) (BÎRLEA, I: 209), fie copilul celei mai sărmane femei din sat (Odolean) (BÎRLEA, I: 258), care, şi el, e înzestrat supraomeneşte.

În istoria lui *Drăgan Cenuşă* (BÎRLEA, I: 209-239), zmeoiaca fură soarele, luna, stelele, luceferii şi ochii împăratului. În basmul *Greuceanului* antologat de Petre Ispirescu (ISPIRESCU: 157-166) zmeul cel mai mic (dar şi cel mai periculos) lipseşte omenirea de lumina soarelui şi a lunii, astre pe care le capturează şi le ţine după gratii. Povestea *Cu Odolean – fičioru Boldicuţî* (BÎRLEA, I: 258-273) înfăţişează aceiaşi aştri, furaţi, însă, de-o babă: „Hei! D'i ci iesti! [întuneric] Iesti-o babâ cari-o luat – zâci – tăt'i stelili şî lucefer'li, şî luna, şî soarili d'i pi cer şî sân fărmăcat'i la dânsa şî d'i baba acé tătă lumia asta, ţara nostră, ari fricâ d'i baba acé." (BÎRLEA, I: 264) E vorba, ca şi de alte ori, de o zmeoaică. Sub ameninţare, ea recunoaşte faţă de Odolean: „Luna, şî stelili, şî lucefer'li sunt în ulcele la mini!" (BÎRLEA, I: 265) Fireşte, intervenţia flăcăului restabileşte ordinea cosmică. În ediţia sa din 1966, Ovidiu Bîrlea menţionează existenţa, în total, a 45 de variante folclorice ale motivului constelaţiilor furate de zmei. (BÎRLEA, I: 239) Furtul lunii şi soarelui apare ca motiv şi în alte mitologii etnice, preluat apoi în literaturile culte naţionale. *Kalevala* finlandezului Elias Lönnrot îl cultivă, dar, îl asociază nu cu stelele, ci cu focul. În *Runa* a XLVII-a, Louhi „stăpâna ţinutului Pohyola,/ vrăjitoarea bătrână şi fără dinţi din Northland (Ţara Nordului) – ca şi la noi, conflictul se sprijină pe implicarea malefică a babei demonice/ zmeoaicei; aceasta fură soarele, luna şi focul[73].

---

[73] *Cf.* http://www.sacred-texts.com/neu/kveng/kvrune47.htm, *The Kalevala* by Elias Lönnrot, translated by John Martin Crawford [1888]

„Louhi, hostess of Pohyola,
Northland's old and toothless wizard,
Makes the Sun and Moon her captives;
In her arms she takes fair Luna
From her cradle in the birch-tree,
Calls the Sun down from his station,
From the fir-tree's bending branches,
Carries them to upper Northland,
To the darksome Sariola;
Hides the Moon, no more to glimmer,
In a rock of many colors;
Hides the Sun, to shine no longer,
In the iron-banded mountain;
Thereupon these words she utters:
"Moon of gold and Sun of silver,
Hide your faces in the caverns
Of Pohyola's dismal mountain;
Shine no more to gladden Northland,
Till I come to give ye freedom,
Drawn by coursers nine in number,
Sable coursers of one mother!"
When the golden Moon had vanished,
And the silver Sun had hidden
In the iron-banded caverns,
Louhi stole the fire from Northland,
From the regions of Wainola,
Left the mansions cold and cheerless,
And the cabins full of darkness.
Night was king and reigned unbroken,
Darkness ruled in Kalevala,
Darkness in the home of Ukko.
Hard to live without the moonlight,
Harder still without the sunshine;
Ukko's life is dark and dismal,
When the Sun and Moon desert him."

Tot în *Lupta Arhanghelului/ prada în rai* intervine o secvenţă explicativă, o microlegendă privitoare la detalii din anatomia umană: Satana e păcălit să se scufunde în adâncuri, iar Dumnezeu îngheaţă marea pentru a-l prinde; la finalul luptei, sfântul e rănit: demonul îi smulge o bucată din talpă – de unde explicaţia tălpii scobite la om. Similar, la ieşirea de pe tărâmul celălalt, ca şi arhicunoscutului Prâslea (Ispirescu: 92-103), de altfel, lui Drăgan Cenuşă pajura îi mai cere de mâncare. Flăcăul îşi taie de la subsuoară, de sub genunchi şi din talpă: „D'e-atunčea spune c-o-s c-o rămas la uom aieste tri bort'e.: su g'enunk'e, susuuoară şî-n talpă." (Bîrlea, I: 236) În alte variante cel rănit e diavolul, căci sfântul îi smulge patru aripi, *etc.*

Inscriptibilă în aceeaşi tipologie, *lupta arhanghelului*, Legenda apocrifă a *Sfântului Sisinie* îl arată pe acesta plecând în căutarea copiilor surorii sale, răpiţi de diavol. Ce reţine atenţia este credinţa populară că a cunoaşte numele secrete ale demonului şi formele în care el se poate transpune e sinonim cu a deţine puterea absolută asupra lui: Sfântul îl prinde şi-l sileşte cu bătaia să-i dezvăluie numele misterioase. Povestea porneşte ca nucleu tramatic din superstiţiile asiriene. Trecute în descântece şi ajunse mai apoi în Egiptul elenistic, se transformă aici în legende cu conţinut hagiografic. Credinţa în puterea dominatoare asupra maleficului a făcut ca legenda scrisă a lui Sisinie să devină, ca şi aceea a Duminicii, amuletă, purtată pentru protecţia copiilor nou născuţi şi a lehuzelor. În Moldova de nord şi Bucovina, copilaşul pentru care nu se recurge la metoda protectoare se va îmbolnăvi, arată N. Cartojan (Cartojan, 1980: 189), cu siguranţă de *Samcă* – numele diavolului într-una din ipostazele sale pruncucigaşe. Remediul e specific: *descântecul de samcă.* Tot Cartojan semnalează un descântec similar, descoperit în inscripţii pe foi de plumb, în săpături efectuate la Turnu Severin de C. Bărcăcilă[74]: textul e scris în slavoneşte şi datează, după aspectele fonetice, din secolul al XIII-lea).

Existenţa dualismului în zonele româneşti şi formele în acesta care s-a înfăţişat a beneficiat de atenţia specialiştior români, istorici ai religiilor, istorici sociali, istorici literari, hermenuţi, filozofi. Definitorie pentru credinţele dualiste stă *legenda cosmogonică*, în virtutea căreia lumea se explică prin acţiunea dublă, polară, a principiilor spirituale absolute, antagonice: unul pozitiv, celălalt negativ, Dumnezeu şi Diavolul. Întrucât legenda cosmogonică dualistă: e „produs al unei mentalităţi dualiste” şi „producătoare de mentalitate mitică dualistă”[75], intrând pe teritoriile diverselor culturi a generat şi modificat credinţe, a contaminat mitologiile locale, a lăsat motive, teme, personaje în basmele zonei, ulterior a influenţat literatura cultă, de autor. Lumea e mai simplu de înţeles dacă există cineva care poate fi făcut responsabil pentru existenţa răului. A. Oişteanu explicitează funcţionarea grilei dualiste şi succesul pe care l-a putut atinge:

---

[74] Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 121.

> Principala întrebare la care trebuie să răspundă orice doctrină religioasă este „*Unde malum?*» (*De unde vine răul?*) Dacă Dumnezeu este omnipotent şi omniscient, unic şi perfect, cum se face că a creat o lume imperfectă? Cum au apărut pe lume moartea, durerea, întunericul, frigul, seceta, cutremurele, furtuna *etc.*?! Spre deosebire de monoteism, dualismul nu are probleme să explice *pe limba poporului* (s.n.) originea răului din lume,

propunând drept criteriu dichotomia *facil/ nonfacil*. (A oferi o explicaţie în virtutea *principiului parcimoniei* – căutând cauzele cele mai simple şi mai apropiate de natură – pare o soluţie nu numai de bun simţ, ci şi operaţională.)

Începând de la jumătatea secolului al XIX-lea începând, apariţia dualismului religios în Europa sud-estică a constituit o sursă de puternice controverse între savanţii europeni. La noi primul care a luat-o în consideraţie au fost B.P. Hasdeu, în *Cuvente den bătrâni*[76], apoi Moses Gaster, în *Literatura populară română*[77]. Opinia celor doi a fost că mazdeismul, dualismul religios iranian, s-a continuat în maniheismul secolului al III-lea şi, ulterior, prin sectele neo-maniheiste. Dintre acestea, urme mai semnificative au lăsat *paulicienii*, vizibili între sec. al VIII-lea – al IX-lea şi *bogomilii*, între sec. al X-lea – al XIV-lea. Revigorarea dualismului arhaic prin bogomilism i se datorează preotului eretic bulgar Ieremia Bogomil (927-968). Persecutată religios, secta bogomililor se refugiază către apusul Europei, prin Bosnia, Croaţia, în Italia de nord, Milano (unde reapare sub numele de *patarini* – 'locuitor al Patarei, cartier milanez'], în Germania sudică (unde se vor numi *cathari*, 'puri'] şi în Franţa meridională (unde, stabiliţi la Albi, vor fi cunoscuţi ca *albigenzi*). Legendele lor apocrife şi scrierile doctrinare, arată Hasdeu şi Gaster, au lăsat influenţe marcate în culturile tradiţionale slave din nordul Dunării, precum şi în cultura tradiţională românească. (Andrei Oişteanu menţionează „supravietuirea pavlichenilor sud-dunăreni în unele sate din Câmpia Română, precum în satul Popeşti-Pavlicheni de la sud de Bucureşti." (OIŞTEANU, *loc. cit.*))

---

[75] Andrei Oişteanu, „Problema dualismului religios în Europa de Sud-Est: De la Moses Gaster la Mircea Eliade”, în revista „22”, ANUL XV (877) (29 decembrie 2006 – 04 ianuarie 2007) (*cf.* http://www.revista22.ro/problema-dualismului-religios-in-europa-de-sudestbrde-la-moses-gaster-la-mircea-eliade-3342.html)

[76] În volumul al II-lea, Bucureşti, 1879; vezi şi ediţia din 1984, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti.

Ulterior, în articolul *Facerea lumii*, I.A. Candrea semnalează originea indiană a motivului plonjonului cosmogonic şi discută răspândirea legendelor cosmogonice dualiste în Asia şi Europa. (CANDREA)

Nicolae Cartojan vine mai târziu cu ideea unui posibil traseu alternativ al legendelor dualiste: plecând din Iranul mazdeean, se infiltrează în Europa orientală nu graţie «propagandei» bogomilice din Balcani, ci din pricina «stăpânirii mongole din Evul Mediu, care se întindea peste toate popoarele, din Rusia până în Asia Nordică», favorizate de existenţa marilor căi comerciale ce de timpuriu au făcut legătura între Asia Centrală şi zonele din jurul Mării Negre; mai apoi de coloniile iranice stabilite în provinciile sudice ale Rusiei. (CARTOJAN, 1974, I, 58) Cercetările lui Nicolae Cartojan sunt continuate de Emil Turdeanu care – după Moses Gaster şi în paralel cu

---

[77] Bucureşti, 1883; vezi şi ediţia a doua, din 1983, Editura Minerva, Bucureşti.

Mircea Eliade – de la Paris, a deschis investigaţiei internaţionale tema dualismului sud-est european. În lucrări ca *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament*, E.J. Brill, Leiden, 1981[78], cercetează răspândirea scrierilor apocrife în cultura veche română şi slavă, de asemenea şi amploarea influenţei la care au ajuns. Una din principalele sale preocupări se structurează în jurul necesarei distingeri între *adevăratele apocrife bogomilice* şi *pseudo-apocrifele bogomilice*.

În eseul *Fârtate şi Nefârtate*, Lucian Blaga adaugă la discuţie faptul că Dumnezeu şi Diavolul trebuie să fie, în fapt, congeneri, de vreme ce apar ca fraţi în legendă. De unde concluzia existenţei unui Tată al lor, mai sus de ei, în a cărui substanţă ar trebui să existe „fireşte", „un amestec de bine şi de rău." (BLAGA,1972: 207) Un alt aspect important e acela că Blaga sesizează faptul că, odată ajuns la noi, dualismul religios bogomilic nu a dat naştere unei doctrine teologice în sine, ci a îmbogăţit, numai, mitologia populară şi folclorul religios; la români a fost un „eres visat, iar nu eres organizat". (*idem*)

Mircea Eliade propune[79], la rându-i, câteva ipoteze alternative: „preexistenta unui puternic dualism religios la vechii slavi" ce favorizează repedele implant al noului dualism; sau originea mitului cosmogonic în Asia centrală, unde se regăseşte frecvent la grupurile etnice turco-mongole; o a treia ipoteză plauzibilă e aceea care susţine autohtonismul originii mitului: „Apriori nu este exclus ca anumite credinţe «dualiste» difuzate în Balcani şi în regiunile carpato-dunărene să reprezinte resturi de credinţe religioase ale substratului traco-scitic". Metisat cu posibile „elemente dualiste, maniheiene şi bogomilice", el poate aparţine „patrimoniul[ui] religios al populaţiilor protoistorice ale Europei de Sud-Est".

---

[78] „Capitolul *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles* l-a publicat initial în Revue de l'Histoire des Religions, Tome 138, Paris, 1950.", precizează Andrei Oişteanu (OISTEANU, *loc. cit.*)

[79] Vezi M. Eliade, *De la Zalmoxis la Gengis-Khan, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 (*De Zalmoxis à Gengis-Khan, Payot*, Paris, 1970).

Romulus Vulcănescu e următorul cercetător important în linie: poziţia sa se declară ca pro-autohtonistă, fără oscilaţii, sprijindu-se pe dualismul protodac, dac, apoi chiar daco-roman. Acesta nu a avut nevoie de „oficinele ereziei bogomilice". (VULCĂNESCU: 235) În dualismul mitologic românesc „considerăm influenţa bogomilismului minoră, deoarece vine tîrziu peste un fond dualist arhaic, care şi-a decantat elementele esenţiale în mitologia autohtonă cu mult înaintea ereziei lui Bogomil." (*Ibidem*)

> «Infiltraţiile bogomilice», în cazul mitologiei române nu au adus modificări de conţinut în ideea arhaică a *dualismului fratocrat* Fârtat-Nefârtat" Probabil bogomililor li se datoreşte resemnificarea numelor cuplului fratern, în *Dumnezeu* şi *Diavol*. (VULCĂNESCU: 234) [Gândirea dualistă există ca impuls originar şi natural, fundamental efortului spiritului uman de a înţelege mersul lumii:] Din punct de vedere psihologic, moral şi metafizic, *dualismul reduce pluralismul* (s.a.) (politeismul) tuturor mitologiilor şi religiilor la *bipolaritatea*, *antagonismul şi complementaritatea* (s.n., G.N.) unora din divinităţile care sînt componente şi dominante în spiritualitatea general-umană. [...] omul cugetă şi simte natura şi viaţa prin bipolaritatea elementelor şi aspectelor ei antagonice, contrare sau contradictorii, prin contradicţiile reale ale constituenţilor sau lucrurilor, prin descoperirea opoziţiilor reciproce şi divergente şi în cele din urmă prin complementaritatea lor. [...] De aceea dualismul nu se învaţă, ci se trăieşte, pentru că este în firea proprie de a cugeta astfel. El nu este *o formulă metafizică* care se importă şi se exportă oricum şi oricând, pentru că îl întâlnim pretutindeni în cugetarea incipientă sau dezvoltată a speciei umane. (*idem*: 235)

Similar lui Romulus Vulcănescu, Ioan Petru Culianu, laborios cercetător al gnozel consideră dualismul religios ca o determinantă naturală a gândirii umane: „Dualismul nu este pur şi simplu o doctrină ce se poate moşteni, ci un proces de gândire care, odată pus în mişcare, produce de la sine o infinitate de variante perfect previzibile, plecând de la o simplă analiză logică". (CULIANU, 2002: 32) Într-o discuţie cu Andrei Oişteanu, Culianu îşi declară poziţia: „Prezenţa bogomilismului în cultura populară românească este imponderabilă şi nu poate fi măsurată sau demonstrată cu precizie. [...] Cred că urmele bogomilismului în cultura populară română sunt nule". Iar „În cazul cufundării cosmogonice, e mai plauzibil să credem că motivul provine şi pe teritoriul românesc din mitologiile turco-tătare”.[80] „Deci, pus să aleagă, Culianu a optat pentru soluţia «central-asiatică», pe care Cartojan şi Eliade o consideraseră ca fiind posibilă.” (OIŞTEANU, *loc. cit*)

Originea dualismului religios în mitologia folclorică românească continuă să fie o chestiune deschisă investigaţiei ştiinţifice, supusă în continuare imponderabilului adus prin potenţiale noi descoperiri.

*

Încă de la începutul infiltraţiei lor, textele bogomilice colportate pe teritorul cultural românesc au deranjat profund doctrina religioasă oficială. De aceea apar incriminate în aşa numitele *Indexuri de cărţi oprite*. B.P. Hasdeu publică un *Index librorum prohibitorum* din secolul al XVI-lea, Cartojan, de asemenea, publică unul, conţinut în mss. BAR nr. 1.570 (OIŞTEANU, *loc cit.*), o traducere „de pre limba slovenească” făcută cu aproximaţie la 1667. Lista semnalează titlurile mai multor apocrife bogomilice, unele chiar aparţinând preotului „Eremia [Bogomil] bulgărescul”, atrăgând atenţia asupra cărţilor „ceale mincinoase pre care nu se cade a le ţinea şi a le ceti direptu credincioşii Hristiani”. Alexandru Mareş (MAREŞ, 257 şi urm.) discută pe marginea a trei liste de texte oprite din secolul al XVII-lea: *Indicele* cuprins în *Cazania de la Voievozi*, copiat pe la începutul secolului amintit la Belgrad, de către preotul Vasile din Moldova; *Indicele* din *Nomocanonul slavon* descoperit în 1651 la Mânăstirea Bistriţa; *Indicele* din *Kirillovka Kniga* (*Cartea lui Kiril*), tradus la 1667-1669, în Târgovişte, de Staicu Grămăticul. Observaţia sa este că dintre cărţile menţionate în aceste indexuri ca anatemizate în toată aria răsăriteană a Europei, numai câteva au circulat în spaţiul românesc. Traducerea şi copierea textelor apocrife religioase, atestate cu precădere în Transilvania, nu au fost împiedicate de punerea în circulaţie a acestor indici; în ciuda vehemenţei avertismentelor profesate, listele clericilor nu au avut puterea de a le frâna ideilor dualiste răspândirea şi lucrarea subtilă în conştiinţe. A. Mareş mai precizează că până la momentul studiului său nu se cunosc informaţii despre o eventuală interzicere a cărţilor religioase apocrife sau a cărţilor de divinaţie venită dinspre Biserica Ortodoxă din Moldova ori Muntenia.

---

[80] I.P. Culianu în dialog cu A. Oişteanu, *Despre gnosticism, bogomilism şi nihilism*, în „Revista de Istorie şi Teorie Literară, nr. 3, 1985 (*apud* OIŞTEANU, *loc. cit.*).

*

Contaminări în structurile narative

Chiar venind dintr-un fond literar comun cu al cărţii populare, basmul românesc în genere dezvăluie o structură simbolică mult mai densă, exprimată verbal cu o insistenţă specială asupra detaliului narativ. Cu toate că ambele specii literare beneficiază de o expunere alertă, care amputează virtualele adaosuri descriptive în favoarea evenimentului, e inevitabilă constatarea că, de multe ori – spre deosebire de naratorul folcloric – colportorul cărţii populare scrise stilizează povestea parcă prea mult; impresia e că, de la simplitate, el ajunge, de multe ori, şi nu fără riscuri, la simplism şi expediere, la rezumat. E aceasta, poate, o consecinţă, un reflex al formaţiei sale oarecum cărturăreşti şi abia întrucâtva culte, care îi pretinde un alt model de discurs, mai „înalt". În acelaşi timp, e posibil ca necesitatea de a expune *cu prioritate* sau *numai* esenţialul (dictată de orientarea *educativă*, intenţia didactică, de preferinţa românească *etică* în selecţia cărţilor populare spre traducere, în maniera *ad usum delphini*, despre care vorbim în capitolul al II-lea al acestei lucrări), fără diluări, să aşeze, de multe ori, textul cărţii populare sub nivelul expresiv al textului folcloric. „Spunerea" povestaşului folcloric lasă a se întrevedea o mult mai accentuată dispoziţie narativă, care cultivă – cu satisfacţie observabilă – amănuntul cu semnificaţii. Se pare că această diferenţă construieşte una din trăsăturile tipologice ale cărţii populare în literatura noastră.

Dincolo de – şi dublând – această tendinţă de austerizare a discursului, cărţile populare cuprind însă diferite structuri expresive comune cu folclorul literar, care le menţin în linia lecturilor delectabile. Putem detecta câteva dintre acestea:

- *O evoluţie a vieţii personajului cu succese neverosimile şi răsturnări drastice:* – „Şi după ce *îl văzu vrednic, frumos şi rumen, îndată îl făcu domn* în ţara lui.” (IMB: 16): similar cu folcloricul „cât alţii într-un an”. Găsim analogul folcloric în: „Atunče *cînd au vădzut că vin’e băietu cu-ănimălili čele d’im păduri, ş-cîn a vadzut c-aduče-aşe un butuc d’i straşn’ic,* s-a spăret tătă lum’e. A spus: – Să şt’is că *d’i astădz înaint’e ačist băiet ar să, va h’i conducătoriu lumii, şi va conduče tătă lum’ea asta.*” (BÎRLEA I: 414) Eroul întruneşte condiţiile *minime şi suficiente* pentru satisfacţia ethosului popular, pentru a fi pe dată scos din anonimat şi instalat în poziţia sa de drept. Deşi marcată de o transparentă motivare afectivă a colportorului, se petrece astfel, însă, o necesară restaurare a condiţiei sale speciale, extraordinare.

- *Soluţii ale conflictelor, istoric şi istoriografic neverosimile, dar perfect verosimile prin logica basmului:* duşmani înveteraţi fraternizează, trec instantaneu peste conflict, învinşii sunt brusc fericiţi de propria înfrângere şi, dimpreună cu învingătorii, celebrează fastuos şi fără limite faptul că tocmai au fost nimiciţi: – „Şi [Alexandru] *luo Eghipetul şi să veseliră eghipténii cu machedonénii şi începură a scoate daruri scumpe:* aur şi argint mult şi toate comoarăle acelor crai şi ale împăraţilor celor bătrîni, de la faraon şi de la Iosif cel preafrumos. Toate le luo Alexandru...” (ALEX: 36); – „Şi *fură perşii cu machedonénii toţi fraţi.*” (ALEX: 47); – „Şi şăzu acolo un an cu îmărăteasa lui Ruxanda *şi împărăţiră bine, şi dulce, şi frumos, cu toţi machedonéni, şi cu rîmlénii şi cu eghipténii şi cu perşii şi fură toţi fraţi în pustie.*” (ALEX: 49) Pandantul îl găsim în textul folcloric: „*ieste un peşt’e în marea asta.* Čine va pute prind’e peştele č ela... *Atunče împăratu imediat... o k’emat oameni şi soldaţi... ş-au ţîpat cîrliğele cu carne-n mare ş-au vinit* *peşt'ili şi şi l-au prins în gură cîrliğile ş-atunčea l-au tras afară pe mal.*" (BÎRLEA, I: 383) – „Gînd'eşt'i să să facă înapoi! O gînd'it şî s-o făcut pădurea înapoi." (BÎRLEA, I: 411) Nu există nici un impediment, din toată marea vine exact peştele care trebuie, instantaneu, întocmai când trebuie, şi *a intenţiona* echivalează fără fisură cu *a realiza*, fără delimitări între *dorit* şi *înfăptuit*. Se împlineşte, la fel ca mai sus, *condiţia minimului şi suficientului* – prin simplul accept al lucrurilor aşa cum vin – pentru a satisface emoţional receptarea. În aparenţă asistăm la aceeaşi logică *ex machina*, care aboleşte timpul şi timpii, sistemele şi limitele, condiţionările etice ori de altă natură, greu de înţeles şi, până la un punct, imposibil de acceptat între structurile ghândirii contemporane – specifică *delirului narativ* de care vorbeşte Eugen Negrici în *Expresivitatea involuntară*. Identificăm însă, în atare episoade „esenţa *mentalităţii mitico-rituale participative* din cultura tradiţională în general şi din cea românească în special (OIŞTEANU, *loc. cit.*),[81] consubstanţială celor două tipuri de text, în virtutea aceleiaşi gândiri, care nu şi-a rezecţionat rădăcinile arhaice. În locul unor hiperbole, găsim descrieri relatate cu naturaleţe, reminiscenţe ale unor timpuri când fiinţa umană împărtăşeşte starea încă divină – „după chipul şi asemănarea...", nealterată – şi nu are de ce să-şi pună la îndoială capacităţile zeieşti, coparticipative la crearea, neîntreruptă în timp şi spaţiu, a universului.

- *Temporalitatea e la fel de imprecisă ca în basmul folcloric*, momentului arătându-i-se doar unicitatea şi încărcătura potenţial magică, dar nu şi localizarea punctuală pe axa timpului fizic. În afară de aceasta, e, din nou, un element *suficient* pentru a crea cadrele dimensionale ale naraţiunii: – „Şi veni Imberie la palat *într-o zi de vară, într-o duminecă*..." (IMB: 17).

- *Numeroasele localizări adaptează morfologic realităţi prea străine, transpunându-le în universul imaginilor familiare, mai mult, străduindu-se să le cuprindă în dimensiuni cronologice emoţional accesibile:* – „Şi scrise o carte cu pecete împărătească la unchiul său Archir /.../ că e încongiurat de *oastea turcească*”; – „Iar *armaşului* i se facu milă de Archir” (*Povestea lui Archirie* în varianta *Istoria lui Sanagrid*, ms. de la 1784, aflat în posesia lui M. Gaster) (GASTER, 1983: 76); „Şi-l luo Aristotel şi-l învăţă carte, într-un an *Psaltirea şi Psalmii*.” (ALEX: 15); – „şi cum au ajuns rob şi cum s-au răscumpărat *de un sultan turcesc*” (IMB: 18); – „Că adusése cu dinsul mideanii, haldianii, asirianii, *turcii şi tătarii*, de-i spărea şi-ş rîdea şi zicea că nu se vor turna, pînă nu vor dobîndi cetatea.” (MOXA, *cf.* HASDEU, 1983: 376); – „şi lovi pre acel *boiariu* în cap” (ALEX: 20); – „iară *tătarii* nu ştiia ce să facă” (ALEX: 20); – „*tătarii* grăiră” (ALEX: 20); – „să facem căutare şi să scrim oştile, şi să punem *voevozi, căpitani, sutaşi şi vătavi*, şi să facem steaguri” (ALEX: 25); – „ci te rog să-ţi ţii Răsăritul, cu *turcii* tăi” (ALEX: 25); – „şi el luo *ţara turcească* într-o zi” (ALEX: 26); – „şi arse *biserica cea marea, unde era dumnezeii* lor” (ALEX: 27); – „Şi să ridică de acolo Alexandru cu oştile spre *Ţara Leşască*” (ALEX: 30); – „Şi să mergeţi pre *Ţara Leşască*” (ALEX: 31); – „Vizantie ieşi la *Ţarigrad*” (ALEX: 31); – „Selevchie ieşi la *Ţara Arăpească* pre Marea Neagră [...] Ptolomei şi Filon merseră pre uscat *spre Ţara Leşască şi spre marea Acrîm-Tătar*, ce să chiiamă *Ardeal, şi Moldova şi Ţara Rumînească*.” (ALEX: 31); – „iară *Ieremiia proroc* zise” (ALEX: 36); – „şi să muncesc acolo cu voia lui *Savaot-Dumnezeu*” (ALEX: 75); – „Că fiind el [Esop] din *Ţara Frîncească*” (ESOP: 119); – „Întreba-te-voi în cît preţ mie îl vei da? Zinas zise: – În cît îm va fi voia: *în trei mangări*.” (ESOP: 123); – „Numai ce-i rămase un grămătic, *un psaltichiiaş* şi bietul Esop.” (ESOP: 124). Observăm că schimbarea imaginii prin adaptarea la cunoscut face parte, iarăşi, din instrumentarul minimal al edificării unei zone de confort, neforţând receptorul la adaptări dramatice ale imaginarului personal.

---

[81] Vezi şi A. Oişteanu, *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţionala românească*, Editura Polirom, Iasi, 2004.

*

Contaminări în structurile lingvistice

Între cărţile populare şi folclor se produc asemenea apreciabile transfuzii de substanţă: teme, motive, simboluri, personaje; au loc transferuri de imagerie, precum cele semnalate mai sus, în tendinţa de a „îmblânzi” necunoscutul, netezind asperităţile prea agresive, autohtonizând. Pe lângă acestea, remarcăm nu mai puţin semnificative infuzii de manieră, influenţe formale, observabile la diverse niveluri de profunzime a expresiei verbale. În privinţa relaţiei cu folclorul românesc, sunt mai uşor de reperat formele ce vin dinspre folclor spre cărţile populare, implicând limbajul figurat, detectabile în imagini caracteristice, uneori în ritmuri şi tropi, dar, mai ales în dimensiunile ce definesc *caracterul oral* al discursului folcloric. Procesul invers e mai puţin uşor de sesizat (ca un exemplu ar putea sta, totuşi, trecerea din inventarul de expresii populare al limbii sursă în sumarul de expresii figurate ale traducerilor/ variantelor româneşti: *din frunzile inimii* < ngr. *από τα φύλλα της καρδιάς* = ’din toată inima’].

- Dacă nu ne pot oferi avantajul unicităţii sau al originalităţii, cărţile populare româneşti cel puţin ne (re)asigură confortul conexiunii cu restul Europei. Ele sunt obiectul unor acte de traducere şi colportare, nu de creaţie integrală. Însă nu o exclud – creaţia ca atare, cel puţin considerând modificarea formei prozodice, *id est* transpunerea, uneori, din discurs versificat, puternic amprentat liric, în discurs în proză, mult mai ofertant, generos faţă de traducătorul/ colportorul său român; în sensul că îi oferă acestuia mai multă libertate în expresie, lăsându-l mai aproape de stilul oral, de tradiţie folclorică, cu care el e mai obişnuit, cu care se simte mai familiarizat. Un bun exemplu îl constituie *Erotocritul*, care din operă de autor (grec), în versuri, devine operă folclorică grecească, păstrându-şi forma versificată graţie asimilării în *memoria orală colectivă*, şi *recitării* ca atare; în aceeaşi manieră, folclorul grec conservă, până în prezent, *Odiseea* şi *Iliada* homerice.

Adopţia în cultura română îi modifică, însă, *Erotocritului* aspectul, el continuând ca text în proză, degajat de multe(le) inserţii lirice, într-o formă simţită local ca, probabil, mult mai mai apropriată necesităţilor redării unui subiect epic.

- Fenomenul se petrece însă şi invers, când proza de datină e fracţionată de inserturi ri(t)mate. Observăm *versificări ad-hoc* şi *cadenţarea deliberată* în construirea unor succesiuni de secvenţe: e ales verbul, în de preferinţă forma de imperfect, nu numai din pricina accentului care cade mereu pe aceeaşi silabă finală, ci şi, probabil, în virtutea finalului vocalic, a rimei feminine, deschise, care suţine curgerea narativă: – „şi foarte să bucurară în ziua aceea, şi împodobiră bisericile, *şi tocile le bătea, şi clopotele trăgea, şi oameni să aduna, şi rugăciunile să isprăvea, şi oameni să minuna* de pedepsile ce petrecuse Imberie şi minunata Margarona.” (IMB: 24); – „Iară Alexandru *mergea* într-o căruţă de aur [...] *şi tăia* din căruţă cu spata de un stînjin *şi-i călca* cu caii *şi zăcea* persii şi indiianii...” (ALEX: 46); – „Şi atâta de tare cu pară de foc *suspinând ohta*, cât frunzile copacilor le *arde* şi lacrimile unde *căde*, pământul fiind ud, *să usca*. (EROT: 76) Regăsim maniera şi la Dimitrie Cantemir, în *Istoria Ieroglifică*, în cunoscutul episod al *Jelaniei şi blestemului firii la nenorocirea Inorogului*: „toţi munţii şi codrii de fapta ce să făcusă *să răzsuna* şi toate văile şi holmurie de huietul glasului *să cutremura*, atâta cât glasurile răzsunării precum ca o muzică să fie tocmite *să părea*, carile o harmonie tânguioasă la toată urechea *aducea*, nici cineva altă ceva *audziia...*” (CANTEMIR, 1983, II: 117)

Inserţiile ritmate, rimate, sunt adesea observabile în basmele româneşti. Ovidiu Bîrlea arată: „În unele basme se întâlnesc atare formulări cîntate.” (BÎRLEA, I: 86) Dar „Acestea apar numai în dialog...” (*Ibidem*) Spre deosebire, în textele cărţilor populare, ele pot interveni în naraţiunea propriu-zisă, uneori, probabil, şi sub influenţa prototipului versificat – ca în cazul *Erotocritului* – dar, desigur, găsindu-şi un puternic punct de sprijin în această cutumă, familiară tălmaciului român din însăşi cultura sa.

- O altă formă de contaminare identificăm în recurenţa anumitor *figuri de stil*, care apar constant în discursul folcloric românesc. Între ele, comparaţia deţine o pondere importantă. De regulă, elementul de comparaţie aparţine imaginarului pastoral şi agricol şi vine dinspre ceea ce preajma a oferit, dinspre proximitatea familiară[82] societăţii româneşti medievale, preponderent rurală şi agricolă[83]: – „Şi să mestecară unii cu alţii şi atîta să tăiară, cât zăcea *ca frunza şi ca iarba*” (ALEX: 27); – „ce strălucea faţa ei *ca soarele*” (IMB: 15); – „să mă lipsesc de aici ca să nu mă usuc *ca floaricica câmpului* şi să mor cu zile” (IMB: 14); (IMB: 14); – „şi-i călca cu caii şi zăcea persii şi indiianii *ca znopii*.” (ALEX: 46).

Ca şi alte figuri, comparaţia poate purta o încărcătură socială şi istorică specifică şi, de aceea, localizează; pe lângă aceasta, poate surprinde în expresie verbală capacităţile unei comunităţi de a percepe analogiile naturale. Putem presupune că atare imagini au intrat în text la transpunerea cărţilor populare în limbile popoarelor de agricultori, slavii şi românii (în ordine geografică şi cronologică). E puţin probabil ca ele să fi apărut pe teritoriul lingvistic ellen, grecilor fiindu-le mai apropiată geografia maritimă, cu tot ce implică ea vizual. Ca exemplificare, putem lua în consideraţie o paralelă între modalităţile de realizare expresivă a aceluiaşi conţinut semantic, în formule uzuale din limbile română şi neogreacă: pentru sensul ‘un bărbat voinic şi arătos’: româna creează analogia „*un munte* de om”/ „*un brad* de om” – neogreaca alege „ένα *κατάρτι*” (literal: „*un catarg*”); pentru

---

[82] În acest sens, o observație de marcată acuitate intuitivă o aflăm în *Scientia Nuova*, unde Giambattista Vico ajungea la concluzia că, în eforturile sale de a exprima abstractul, ființa umană inteligentă pornește de la imaginile din proximitatea cunoscută și confortabilă, iar vocabularul fundamental pentru artele esenţiale şi pentru ştiinţe şi-l formează din analogiile pe caree le poate construi cu imaginile pe care le găsește în proximitatea intimă: componentele corpului propriu, aria căminului său, zona agricolă: „...toate metaforele transmise prin similitudini împrumutate de la corpuri pentru a semnifica operaţiunile minţii abstracte trebuie să dateze din vremurile când filosofiile începeau să prindă formă. Dovada acestui lucru e aceasta: că în fiecare limbă termenii de care e nevoie în artele frumoase şi ştiinţe au la originea lor lucruri de origine rustică.” (trad. n., G.N., *cf.*: „ ... tutte le metafore portate con simiglianze prese da’ corpi a significare lavori di mente astratte debbon essere de’ tempi ne’ quali s’eran incominciate a dirozzar le filosofie. Lo che dimostra da ciò: ch’in ogni lingua le voci ch’abbisognano all’arti colte ed alle scienze riposte.”

[83] Vezi şi DSR: 624..

‘o femeie subţire şi înaltă’ româna posedă analogia „*o trestie*” – neogreaca „*μια κολόννα*” (literal: „o *coloană*”); – ‘a face o greşeală/ o prostie’: limba română „ai făcut-o *varză*” – neogreacă „τα έκανες *θάλασσα*” (literal: „le-ai făcut [pe toate] *mare*” [în sensul de ‘apă’]); – ‘a face ceva lipsit de însemnătate, a nu face mare lucru’: pe româneşte: „*mare brânză* ai făcut”/ „ai făcut *gaură-n cer*” – în neogreacă „ έκανες *τρύπα στο νερό*” (literal: „ai făcut *gaură-n apă*”); – ‘a fi lipsit de judecată şi de bun simţ’: româneşte „eşti *vacă/ bou*” – neogreacă: „είσαι *ψάρι*” (literal: „eşti *peşte*”); – ‘a avea un necaz’ sau ‘a nu se simţi şi comporta normal/ ca de obicei’: româneşte „nu-ţi sunt toţi *boii acasă*”/ „ nu-ţi sunt toţi *boii la car*” – neogreacă: „δεν έχεις όλα *τα καράβια στο λιμάνι*” (literal: „nu ai toate *corăbiile în port*”); desigur, în limba română există o metaforă bazată pe aceeaşi imagine, „*ţi s-au înecat corăbiile*”, însă e mult mai plauzibil ca ea să vină dinspre o civilizaţie de tip maritim, ca grecii, dinspre zona mai limitată pentru români, a activităţilor comerciale de la Marea Neagră (unde, din vechime, au dezvoltat relaţii economice bilaterale) şi e mai puţin probabil ca ea să se fi născut într-o societate legată de muncile pământului. În timp ce o comparaţie ca: „Să ştiţi că Alexandru are oaste foarte tare, şi sunt foarte iuţi, fără samă, şi caii toţi armăsari *ca zmeii*” (ALEX: 45) are o probabilitate mult mai ridicată de a proveni din discursul folcloric românesc, unde *zmeul* deţine un loc important.

- Un tip special, comparaţia „reflexivă”, „sine cu sine”, implicând termenul în raport cu el însuşi, construieşte, în fapt, un superlativ, un grad maxim al intensităţii (care, în planul frazei, implică unităţi sintactice similare: *predicat* + *predicat*, *complement obiect direct* + *complement obiect direct etc.*) caracteristic discursului popular, folcloric: – „Iară tătarii nu se ştiia ce să se facă şi văzură focuri multe împrejurul lor şi se spăimîntară. Iară machidonénii *începură a-i tăia precum să taie.*” (ALEX: 20); – „iară machidonenii / *tăia* într-înşii *cum să taie*” (ALEX: 27); – „Şi să loviră oştile foarte tare, şi *să tăiară cum să taie...*” (ALEX: 38); – „şi începură indiianii a fugi, şi machedonénii a-i goni, şi-i *tăia precum să taie*” (ALEX: 39); – „şi începură *a să tăia precum* *să taie*, toată ziua.” (ALEX: 46). Procedeul e specific limbajului popular din nord, unul dintre utilizatorii săi fiind adesea Ion Creangă: – „şi nu puteau scăpa bietele mâţe din mâinile noastre până ce nu *ne zgârâiau şi ne stupeau ca pe noi*.” (CREANGĂ, 1976); – „c-apoi şi eu ţi-oi lua de la Fălticeni o pălăriuţă cu tăsma ş-o curăluşă de cele cu chimeri, ştii *colè, ca pentru tine*!” (*ibidem*); – „Apoi cea mai tânără, fiind mai şugubaţă decât cele două, trânteşte baba în mijlocul casei ş-*o frămânţă* cu picioarele, ş-*o ghigoseşte ca pe dânsa*;” (CREANGĂ, 2008); – „Şi cum ospăta el, buf! cade fără sine în groapa cu jăratic, căci scăuieşul de ceară s-a topit, şi leaşa de pe groapă nu era bine sprijinită: *nici mai bine, nici mai rău, ca pentru cumătru*.” (*idem*); – „Mai pe urmă şi-a înjghebat şi o căsuţă, şi apoi s-a statornicit în satul acela pentru totdeauna, trăgându-se la casa lui şi *muncind ca pentru dânsul*.” (*idem*); – „Peste câţiva ani după aceasta, trecând Cuza-vodă spre Bucureşti, a poposit la Agiud, unde *l-a întâmpinat* o mulţime de lume, *ca pe un domnitor*.” (*idem*)

*

În ansamblu, observăm că, în diversele zone geografice şi literare pe care circulaţia lor le-a acoperit, cărţile populare au beneficiat de un proces regenerator graţie elementelor din folclorul locului. Uneori fondul popular s-a infiltrat în substanţa lor încă de la concepţia lor (ca pildă stă *Filerot*, creat direct în limba română – după cum datele existente lasă a se deduce); fie s-a suprapus la trecerea lor într-o nouă arie lingvistică, într-un moment ulterior. Pe de cealaltă parte, cărţile populare au fost captate în imagistica locală, iar structuri şi termeni colportaţi prin ele – ori creaţi de sistemele limbilor naţionale la atingerea cu noutatea lor lexicală – au pătruns în limbajul popular. În această manieră, conchide C.I. Chiţimia, cărţile populare „devin opere naţionale”. (CHIŢIMIA, 1968: 264)

***

VIII. CONCLUZII

Privite retrospectiv, diacronic, cărțile populare produc – și, la lectură, pun în evidență – o multitudine de extensii și consecințe: în limbă, în literatura artistică, în societate. Pe de o parte, sunt documente ce păstrează și atestă diversele fapte din istoria limbii române și concentrează date ce ni le arată în conexiuni subtile cu literaturile și limbile europene ori asiatice. Pe de altă parte, le aflăm implicate profund în transformarea limbii române, chiar ca agenți motrici ai schimbărilor lingvistice, provocând efortul românei de a-și adapta structurile pentru redarea unor conținuturi noi în sistem propriu.

Si, într-un anumit fel, ne obligă să le luăm în considerație. Au un efect într-o anumită măsură constrângător asupra noastră. Convingerea noastră este că aceste texte ale cărților populare românești au periodic nevoie de o lectură a structurilor lor subtile. O infralectură. Care să se extindă dincolo de abordarea strict literară sau istoric-literară și dincolo de abordarea strict lingvistică sau de istorie a limbii.

În 2009, Eugen Munteanu conchidea cu satisfacție că prin Michael Metzeltin se naște un nou tip de discurs lingvistic, care *aduce împreună* în explicarea și motivarea faptului de limbă argumente din toate științele limbii, articulându-le în moduri surprinzătoare, dar impecabile în *coerența* lor. Acest nou tip de discurs trebuie structurat acum, pentru a-și defini direcțiile ca fundamente pentru evoluție. Am adăuga, în aceeași notă emoțională, că în ultimele zeci de ani asistăm în general la structurarea unui nou tip de discurs științific. Generat de *un nou tip de atitudine*. Pentru că, se pare că s-a ajuns la o asemenea acumulare de date, de perspective și de – să le numim în ghilimele – „tehnologii” adecvate fiecărui domeniu, mai mult sau mai puțin materiale, concrete, mai mult sau mai puțin teoretice, abstracte, care-i permit acestei noi atitudini, *integratoare*, sum[m]ative, a științelor – să stimuleze nașterea unui alt tip de discurs și a unui alt tip de manieră: aceea de integrare a unor elemente ce se văd disparate, dar la nivele mai adânci se dovedesc a se afla în interconexiuni evidente şi puternice. Gândirea integratoare şi atitudinea integratoare sunt propuneri mai vechi ale oamenilor de ştiinţă şi se pare că, cel puţin în aria europeană, primii care au reuşit să transgreseze şi/ sau să extindă graniţe considerate imuabile şi să constate adevăruri noi, care cu necesitate au răsturnat cunoaşterea de dinaintea lor, s-au manifestat ca personalităţi chiar de câteva sute de ani încoace. Primii au fost fizicienii: Leibniz, Kant, apoi Einstein şi, mai nou, Edward Witten, Nassim Haramein. Dar nu numai aici lucrurile se văd nevoite, cumva, să intre pe această orbită (e cuvântul cel mai potrivit, întrucât sugerează lărgirea *concentrică* a cunoaşterii, fenomen în care fiece parte deja existentă devine caz particular, miez îmbrăcat în noua *sferă* epistemică, mai vastă, extinzându-se până la noile limite, accesibile ultimului moment).

Nu numai fizica s-a angajat într-o asemenea traiectorie, dovadă stau *interdisciplinaritatea* şi apariţia *ştiinţelor* de graniţă. Sunt etape ale acestui complex care se cheamă *integrare*. Două exemple legate de cuvânt şi limbă: Wilhelm von Humboldt sesizează o realitate-problemă, care i s-a părut de natură parţial divin-spirituală, parţial lingvistică, şi pe care el n-a putut să o rezolve în secolul al XVIII-lea: „forma internă a limbii". Acest dat pe care îl intuia ca situându-se în *dimensiunea sonoră* şi care, diferind de la o limbă la alta, determină specificităţi nu doar lingvistice, ci şi *psiho-culturale* într-o entitate istorică de tipul *popor, etnie, grup de vorbitori ai unei limbi istorice*. Pentru care a intuit că ar fi avut nevoie de mai multe instrumente epistemice, indisponibile în epoca sa. Şi, mai nou, Émoto Másaru, care a studiat puterea *sonoră a cuvântului asupra unor structuri vii*: asupra apei, asupra plantelor, a constatat ce modificări determină aceasta şi le probează cu tehnologii de laborator, arătând că lucruri ce până acum au putut fi considerate speculaţie, ezotersim, fantazare, nonsens, sunt în fapt realităţi simple, fundamentale, de natură biologică, fizică, chimică, dar la nivel infinitezimal, abia acum cuantificabile şi descriptibile (în limbaj matematic) – întrucât abia acum tehnologiile la care ştiinţele au ajuns ne permit să le probăm în atare parametri.

Sigle și bibliografie

Surse:

ADAM	*Legenda lui Adam*
ALEX	*Alexandria*
AR	*Aravicon Mitologhicon (Halima)*
ARCH	*Archirire și ANADAN*
AVR	*Moartea Lui Avraam*
BERT	*Bertoldo*
ETH	*Etiopicele*
EROT	*Erotocritul*
ESOP	*Esopia*
HRON	*(Povestiri din) Hronografe*
FIL	*Filerot și Antusa*
FLD	*Floarea Darurilor*
GROM	*Gromovnic*
IMB	*Imberie și Margarona*
LEGD	*Legenda Duminicii*
POL:	*Poliţion*
POR	*Poricologul*
ROJD	*Rojdanic*
SIS	*Legenda Sfântului Sisinie*
SIND	*Sindipa*
SKIND	*Skinderiu*
TREP	*Trepetnic*
TIL	*Toată viiața, isteţiile și faptele minunatului Tilu Buhoglindă, cele de rîs și minunate la cetire...*
VARL	*Varlaam și Ioasaf*

ARCH, 1997	*** *Archirie și Anadan*, 1997, Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Magdalena Georgescu, în vol. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, II, Coordonatori Ion Ghetie si Alexandru Mareș, Editura Minerva, București.
BARIȚIU	BARIȚIU, George, 1983, *Cuvente den Bătrâni de D. B.P. Hasdeu, Raportul domnului George Bariț citit în Academia Română, în numele comisiunii însărcinate a defige, pentru*

	Premiul Năsturel, cea mai bună carte ieşită în limba română în cursul anului 1878, în vol. B.P. Hasdeu, *Cuvente den batrîni. Cărţile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparativă*, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă, I, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, p. 510-514.
Bîrlea	Bîrlea, Ovidiu, 1966, *Antologie de proză populară epică*, vol. I-III, Editura pentru literatură, Bucureşti.
Blaga, 1977	Blaga, Lucian, 1977, *Meşterul Manole*, în vol. *Lucian Blaga, Opere, 5. Teatru*, Ediţie îngrijită de Dorli Blaga, Editura Minerva, Bucureşti.
Blaga, 1991	Blaga, Lucian, 1991, *Meşterul Manole*, în vol. *Lucian Blaga, Opere, 4. Teatru*, Ediţie critică de George Gană, Editura Minerva, Bucureşti.
Cantemir, 1969	Cantemir, Dimitrie, 1969, *Divanul*, Ediţie critică şi studiu introductiv de Virgil Cândea, Editura pentru Literatură, Bucureşti.
Cantemir, 1983	Cantemir, Dimitrie, 1983, *Istoria ieroglifică*, ediţie îngrijită, note şi glosar de Ion Verdeş şi P.P. Panaitescu, prefaţă şi tabel cronologic de Alexandru Duţu, vol. I-II, Editura Minerva, Bucureşti.
Chit-Sim	Chiţimia, Ion C., Simonescu, Dan (editori), *Studiu introductiv* şi comentarii la, *Cărţile populare în literatura românească*, I-II, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1963.
Cp	*** *Cărţile populare*, I-II, 1963, Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Ion C. Chiţimia şi Dan Simonescu, Editura pentru literatură, Bucureşti.
Creangă, 1976	Creangă, Ion, *Amintiri din copilărie, online*, sub pagina; http://ion-creanga-povesti.blogspot.com/2009/03/amintiri-din-copilarie-partii.html. Textul reproduce ediţia din 1976, a Editurii Albatros, colecţia „Lyceum – texte comentate", 154 p.
Creangă, 2008	Creangă, Ion, *Poveşti, online*, sub pagina: http://ion-creanga-povesti.blogspot.ro/ Textul reproduce ediţia din 2008, a Editurii Cartex, Bucureşti, 237 p.
Crest LRV, 1989	*Crestomaţie de literatura română veche*, 1989, Vol. I, II, coordonatori I. C. Chiţimia, Stela Toma, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Crest Lrv, 1994	*Crestomaţia limbii române vechi*, 1994, coordonator Alexandru Mareş, Vol. I (1521-1639) alcătuit de Emanuela Buză, Magdalena Georgescu, Alexandru Mareş şi Florentina Zgraon, Editura Academiei Române, Bucureşti.

DENSUŞIANU	DENSUŞIANU, Nicolae, 1986, *Dacia preistorică*, text stabilit de Victorela Neagoe, Editura Meridiane, Bucureşti.
DOSOFTEI	DOSOFTEI, *Opere*, 1978, ediţie îngrijită de N.A. Ursu, Editura *Minerva*, Bucureşti.
FIZIOL, 1997	*** *Fiziologul*, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie şi glosar de V. Guruianu, în vol. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, II, Coordonatori Ion Ghetie si Alexandru Mareş, Editura Minerva, Bucureşti, 1997.
FLD, 1996	*** *Floarea darurilor*, 1996, Text stabilit, studiu filologic si lingvistic, glosar de Alexandra Moraru, în vol. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, I, Coordonatori Ion Ghetie si Alexandru Mareş, Editura Minerva, Bucureşti.
GASTER, 1891	GASTER, Moses, 1891, *Chrestomatie Română, Texte Tipărite şi Manuscrise* [*Sec. XVI-XIX*], *Dialectale şi Populare, cu o Introducere, Gramatică şi un Glosar Româno-Francez*, Vol. I. *Introducere, Gramatică, Texte* [*1550-1710*], Vol. II. *Texte* [*1710-1830*], *Dialectologie, Literatură Populară, Glosar*, Leipzig: F.A. Brockhaus, Bucuresci: Socecŭ & Co., *cf.* http://ia600305.us.archive.org/19/items/chrestomathierou01gastuoft/chrestomathierou01gastuoft_bw.pdf , http://ia700300.us.archive.org/30/items/chrestomathierou02gastuoft/chrestomathierou02gastuoft_bw.pdf
HASDEU, 1983	HASDEU, B.P., 1983, *Cuvente den batrîni. Cărţile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparativă*, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă, I, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti.
HASDEU, 1984	HASDEU, B.P., 1984, *Cuvente den batrîni. Cărţile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparativă*, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă, II, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti. http://ia700300.us.archive.org/30/items/chrestomathierou02gastuoft/chrestomathierou02gastuoft_bw.pdf
ISPIRESCU	ISPIRESCU, Petre, 1989, *Legende sau basmele românilor*, Editura Minerva, Bucureşti.
JARNÍK-BÎRS	JARNÍK, Ioan Urban, BÎRSEANU, Andrei, 1968, *Doine şi strigături din Ardeal*, Ediţie definitivă (Studiu introductiv, inedite, note şi variante de Adrian Fochi), Editura Acaddemiei Republicii Socialiste România, Bucureşti.

LETZNER	LETZNER, Paul Lucian, 2010, *Şi diavolii mor cândva,* Editura Fundaţiei Culturale Cancicov, Bacău. (*cf.* http://www.scribd.com/doc/203890406/Si-Diavolii-Mor-Candva-Paul-Lucian-Letzner)
MOXA	*Cronica lui Mihail Moxa* *cf.* HASDEU, 1983:
SIND, 1996	*** *Sindipa*, 1996, Text stabilit, studiu lingvistic si filologic glosar de Magdalena Georgescu, în vol. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, I, Coordonatori Ion Ghetie si Alexandru Mareş, Editura Minerva, Bucureşti.
SOARE	SOARE, Liliana, 2013, *Crestomaţie de limbă română veche şi modernă* (*1521-1881*) Editura Universitaria, Craiova.
ŞĂINEANU	ŞĂINEANU, Lazăr, 1978, *Basmele române*, Editura Minerva, Bucureşti.
ΚΟΡΝΑΡΟΣ	ΚΟΡΝΑΡΟΣ, Βικέντιος, 1713, *Ποίημα ἐρωτικόν λεγόμενον Ἐρωτόκριτος, Συνθέτεν ἀπὸ τὸν πότε Ἐυγενέστατον Βιτζέντζον τὸν Κορνάρον ἀπὸ τὴν χόραν τῆς Σιτίας τοῦ Νησιοῦ τῆς Κρίτης, ΕΝΕΤΙΗΣΗΝ, αψοζ, Παρά Νικολάου Γλύκει Τῷ εξ Ἰωαννίνων, CON LICENZA DEI SUPERIORI.*

Dicţionare – sigle: a. ediţii tipografice:

BALACI	BALACI Alexandru, 1991, *Dicţionar italian-român*, Editura Mondero, Bucureşti.
DFR-R	HANEŞ, G. (coord.), 1972, *Dicţionar francez-român*, Ediţia a II-a, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
DLRV TR	COSTINESCU, Mariana, GEORGESCU, Magdalena, ZGRAON, Florentina, 1987, *Dicţionarul Limbii Române Literare Vechi* (*1640-1780*), *Termeni regionali*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti.
ELIADE-CULIANU	ELIADE, Mircea, CULIANU, Ioan Petru, 1993, *Dicţionar al religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti.
SARAFIDIS	ΣΑΡΑΦΙΔΗΣ, Εκτόρας, 1993, *Ελληνορουμανικό Λεξικό*, Δωρικός, Αθήνα.
SECHE SIN	SECHE, Luiza & SECHE, Mircea, *Dicţionar de Sinonime*, 2002, Editura Litera International, Bucureşti.

Dicţionare – sigle: b. ediţii electronice:

BOPP	BOPP, Ioan, 1822, *Dictionariu Rumanesc, Lateinesc, si Unguresc, Dein Orenduiala Excelentii Sale Preosfintitu-lui Ioan Bopp, Vladeicul Fagarasului Asediat şi cu Venitu Cassi*

	Clerului Typarit in Doao Tomuri, Tom I, A-L, in Clus, cu typariul Typografii Collegiumului Reformatilor prin Stephan Török, *cf.*: http://books.google.ro/books?id=xSs5AQAAMAAJ&pg=PA63&lpg=PA63&dq=arinet&source=bl&ots=xnB6ZjtoZE&sig=MtQDWf9kCh-Sfoo4t4lB8GJahyQ&hl=ro&sa=X&ei=UZFiU9vLMYKNywPlg4LgAQ&ved=0CEkQ6AEwBA#v=onepage&q=arinet&f=false (format PDF)
DAR	BULGĂR, Gh., CONSTANTINESCU-DOBRIDOR, Gh., 2002, *Dicţionar de arhaisme şi regionalisme*, vol. I, II, Editura Saeculum Vizual, Bucureşti, *cf.* http://www.webdex.ro/online/dictionar_de_arhaisme_si_regionalisme/ http://dexonline.ro/surse
DEX '98 LRM	*Dicţionarul limbii române moderne*, http://www.webdex.ro/online/dictionarul_limbii_romane_moderne
DEX '98 SIN	*Dicţionar de sinonime*, http://www.webdex.ro/online/dictionar_de_sinonime/
DEX '98	*Dicţionarul explicativ al limbii române* (ediţie electronică a *Dicţionarului explicativ al limbii române*, ediţia a doua, coordonatori Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998), http://www.webdex.ro/online/dictionarul_explicativ_al_limbii_romane_dex98/
DEXOL	*Dicţionarul explicativ al limbii române*, proiect electronic deschis (FRÂNCU, Cătălin (iniţiator proiect şi programator) *et alii*, Institutul de Cercetare în Inteligenţă Artificială al Academiei Române), alcătuit în baza *Dicţionarului explicativ al limbii române (ediţia a II-a revăzută şi adăugită)*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009, şi a încă 33 de dicţionare româneşti omologate ştiinţific: http://dexonline.ro/, http://dexonline.ro/informatii http://dexonline.ro/surse
DLRM	*Dicţionarul limbii române moderne*, http://www.webdex.ro/online/dictionarul_limbii_romane_moderne
DRAM	ŞTEF, Dorin, 2011, *Dicţionar de Regionalisme şi Arhaisme din Maramureş*, Editura Ethnologica, Baia Mare, *cf.* http://ro.wikisource.org/wiki/Dic%C8%9Bionar_de_regionalisme_%C8%99i_arhaisme_din_Maramure%C8%99/Litera_M http://ro.wikisource.org/wiki/Categorie:Dic%C8%9Bionar_de_regionalisme_%C8%99i_arhaisme_din_Maramure%C8%99
DSR	BĂDESCU, Ilie, CUCU OANCEA, Ozana (coordonatori), 2004, *Dicţionar de Sociologie Rurală*, Editura Mica Valahie, Bucureşti, *cf.*: http://books.google.ro/books?id=uqf1FTf3Z1gC&pg=PA253&lpg=PA253&dq=gr%C4%83dina%C5%9F&source=bl&ots=RaUFpeHYBy&sig=cgAbF1uj

	cWsumd5GiEdkcORn_fY&hl=en&sa=X&ei=CnXsT5P9OYSi4gTqp8GWBQ&ved=0CEAQ6AEwAA=v=onepage&q=gr%C4%83dina%C5%9F&f=false
GAFFIOT	GAFFIOT, F., 1934, *Dictionnire latin-français*, Paris, Hachette & *Dictionnaire latin-français* Gaffiot en ligne, *cf.* http://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php.
HOFMANN	HOFMANN, Johann Jacob, 1698, *Lexicon Universale, Historiam Sacram Et Profanam Omnis aevi, omniumque Gentium; Chronologiam Ad Haec Usque Tempora; Geographiam Et Veteris Et Novi Orbis; Principum Per Omnes Terras Familiarum* [...] *Genealogiam; Tum Mythologiam, Ritus, Caerimonias, Omnemque Veterum Antiquitatem* [...]*; Virorum* [...] *Celebrium Enarrationem* [...]*; Praeterea Animalium, Plantarum, Metallorum, Lapidum, Gemmarum, Nomina, Naturas, Vires Explanans*, Editio Absolutissima [...] Auctior [...], Jacob Hackius, Cornel Boutesteyn, Petr Vander Aa, & Jord. Luchtmans, Leiden. *cf.* http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/hofmann.html http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/hofmann/hof1/s0403a.html
MIOPLEDARI	*Pledari rumantsch-talian – Dizionario italiano-romancio, cf* http://www.pledari.ch/, . http://www.pledari.ch/miopledari/index.php).
MYTHOME	MYTHOME, *Roman God Name Evolution, cf.* http://www.mythome.org/romegodevol.html , http://www.mythome.org/PrintRef.html ,
RAMSHORN	RAMSHORN, Ludwig, 1841, *Dictionary of Latin Synonymes: For the Use of Schools and Private Students*, from the German by Francis Lieber, Charles C. Little and James Brown editors, Boston, ediţie în format fotocopie, *cf.*: http://books.google.ro/books?id=pokSAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
THELATIND	*Latin dictionary* (FOSTER, Timothy project initiator and *site master administrator*), http://latindictionary.wikidot.com/start
TLIO	CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE (CNR), *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini, Il primo dizionario storico dell''italiano antico che nasce direttamente in rete*, http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/

Gramatici şi manuale

GR ACAD, 1966	GRAUR, Al. (coordonator), 1966, *Gramatica limbii române*, vol. I, II, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti.

Gr Acad, 2005	Guţu-Romalo, Valeria (coordonator), 2005, *Gramatica limbii române*, vol. I, II (vol. I *Cuvântul*, vol. II, *Enunţul*), Editura Academiei Române, Bucureşti.
Heliade-R	Heliade-Rădulescu, Ion, 1828, *Gramatică rumânească*, Sibiu.
Lascu	Lascu, Nicolae, 1957, *Manual de limba latină pentru învăţământul superior*, Litografia şi tipografia învăţământului, Cluj.

Liteartură secundară:

AMZ	AMZULESCU, Al. I., 1981, *Novac şi Dîrvij*, în vol. *Cîntecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Institutul de Cercetări Literare şi Folclor, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, p. 278-279.
ANDR	ANDRIESCU, Al., 1988, *Locul Bibliei de la Bucureşti în istoria culturii, literaturii şi limbii române*, în vol. *Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia, 1688, Pars I, Genesis*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, Albert Ludwigs Universität, Freiburg.
ANGH, 1975	ANGHELESCU, Mircea, 1975, *Les mille et une nuits dans la littérature du XVIII-ème siècle* în *Etudes arabes et islamiques, II, 1*, Paris.
ANGH, 1983	ANGHELESCU, Mircea, 1983, *Prefaţă, note* la Moses Gaster, *Literatura populară română*, Ediţia a doua, Editura Minerva, Bucureşti.
ARV	ARVINTE, Vasile, 1988, *Studiu lingvistic asupra primei cărţi (Facerea) din Biblia de la Bucureşti, 1688*, în vol. *Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia, 1688, Pars I, Genesis*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, „Albert Ludwigs” Universität, Freiburg.
BALTRUŠAITIS	BALTRUŠAITIS, Jurgis, 1989, *Formări, deformări*, Editura Meridiane, Bucureşti.
BECK	BECK, Hans-Georg, 1989, *Ιστορία της βυζαντινής δημόδους λογοτεχνίας*, μετάφραση: Νίκη Eidenevier, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα.
BIANU, 1903-1910	BIANU, Ion, HODOŞ Nerva, 1903-1910, *Bibliografie românească veche, 1508-1830*, vol. I, II Atelierele Grafice Socec, Bucureşti.
BIANU, 1907	BIANU, Ion, 1907, *Catalogul manuscriptelor româneşti din Biblioteca Academiei Române,* tom I, Bucureşti.
BIANU, 1912-1944	BIANU, Ion, HODOŞ Nerva, SIMONESCU, Dan, 1912-1944, *Bibliografie românească veche, 1508-1830*, vol. III-IV, Atelierele Grafice Socec, Bucureşti.
BLAGA, 1972	BLAGA, Lucian, 1972, *Isvoade*, Editura Minerva, Bucureşti.
BLAGA, 1985	BLAGA, Lucian, 1985, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, în vol. *Trilogia Culturii*, Editura Minerva, Bucureşti.
BRÂNCUŞ	BRÂNCUŞ , Grigore, 1984, *Pronumele*, în vol.: Th. Hristea (coordonator), *Sinteze de limba română*, Editura Albatros, Bucureşti.

BUSBY-HARRINGTON	BUSBY, Gail, HARRINGTON, Mary, *Latin in the Christian Trivium,* XS Edition, III, § 2 p. 2. *cf.* http://www.latintrivium.com/documents/sample_chapters_vol_3.pdf
CANDREA	CANDREA, I.A., 1923, *Facerea lumii*, în „Adevărul Literar şi Artistic”, nr. 127/.
CARTOJAN TROADA	CARTOJAN, Nicolae, *Legendele Troadei în literatura veche românească*, în „Analele Academiei Române”, secţiunea literară III, tom III (1925), p. 57-62.
CARTOJAN, 1910	CARTOJAN, Nicolae, 1910, Alexandria *în literatura românească. Noi contribuţii*, Bucureşti.
CARTOJAN, 1928	CARTOJAN, Nicolae, 1928, Fiore di virtù *în literatura românească*, în Academia Română, „Memoriile secţiunii literare”, III, t. IV, 1928-29, p. 92-105.
CARTOJAN, 1935	CARTOJAN, Nicolae, 1935, *Poema cretană* Erotocrit *în literatura românească şi izvorul ei necunoscut*, Bucureşti, în Academia Română, „Memoriile secţiunii literare”, s.III, t. VII, p. 88-142.
CARTOJAN, 1936	CARTOJAN, Nicolae, 1936, *Le modèle français de l'Erotokritos, poème crétois du XVII-ème siècle*, extrait de la „Revue de littérature comparée”, Avril-Juin, *Boivin et Cie, Libraires-Editeurs*, 5, Rue Palatine (VIe), Paris.
CARTOJAN, 1974	CARTOJAN, Nicolae, 1974, *Cărţile populare în literatura românească*: *I – Epoca influenţei sud-slave, II – Epoca influenţei greceşti*, Editura enciclopedică română, Bucureşti.
CARTOJAN, 1980	CARTOJAN, Nicolae, 1980, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, Bucureşti.
CARY	CARY, George, 1967, *The Medieval Alexander*, Cambridge.
CHINDIRIŞ-IACOB	CHINDIRIŞ, Ioan, IACOB Niculina, 2012, *Ioan Budai-Deleanu în Mărturii Antologice*, Vol. *Integrala Antologică a Şcolii Ardelene,* 2, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca.
CHIŢIMIA, 1961	CHIŢIMIA, I. C., 1961, *Problema raportului dintre cărţile populare şi fol*clor în „Analale Universităţii Bucureşti”, Seria ştiinţe sociale, Filologie, X, nr.23, p. 67-69.
CHIŢIMIA, 1963a	CHIŢIMIA, I. C., 1963, *L'histoire du sage Ahikar et ses rapports avec le folklore*, în “Romanoslavica”, IX, p. 413-426.
CHIŢIMIA, 1963b	CHIŢIMIA, I.C., 1963, *Romanul popular* Povestea lui Archirie filosoful *în literaturile slavă şi română şi raporturile lui cu folclorul*, în „Revista de istorie literară şi folclor”, XII, nr. 3-4, p. 599-609.

Stăniloaie	Stăniloaie, D., 1942, *a domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Tiparul tipografiei Arhiediecezane, Sibiu.
Ștrempel, 1978	Ștrempel, Gabriel, 1978, *Catalogul manuscriselor românești, B.A.R., 1-1600*, Editura Științifică și enciclopedică, București.
Ștrempel, 1983	Ștrempel, Gabriel, 1983, *Catalogul manuscriselor românești, B.A.R., 1601-3100,* Editura Științifică și enciclopedică, București.
Ștrempel, 1987	Ștrempel, Gabriel, 1987, *Catalogul manuscriselor românești, B.A.R., 3101-4413,* Editura Științifică și enciclopedică, București.
Ștrempel, 1992	Ștrempel, Gabriel, 1992, *Catalogul manuscriselor românești, B.A.R., 4414-5920,* Editura Științifică și enciclopedică, București.
Tomescu	Tomescu Mircea, 1963, *Introducere* la *Istorie veteazului lui Poliționu și a frățîni-său Argu, cu prefrumoasa Militina,* în vol. *Cărțile populare*, I-II, 1963, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ion C. Chițimia și Dan Simonescu, Editura pentru literatură, București.
Tonnet Hist	Tonnet, Henri, 1996, *Histoire du roman grec des origines à 1960*, l'Harmattan.
Tonnet Istoría	Tonnet, Henri, 1993, *Ιστορία του Ελληνικού Μυθιστορήματος*", Μαθήματα στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.
Velculescu, 1984	Velculescu, Cătălina, 1984, *Cărți populare și cultură românească*, Editura Minerva, București.
Velculescu, 1988	Velculescu, Cătălina, 1988, *Între scriere și oralitate*, Editura Minerva, București.
Voronca	Voronca-Niculiță, Elena, 1998, *Datinile și credințele poporului român*, ediția a doua, îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași.
Vulcănescu	Vulcănescu, Romulus, 1985, *Mitologie română*, Editura Academiei, București,.
Wit-Gillette	Wit, Ernst-Jan C., Gillette, Marie, 1999, „What is Linguistic Redundancy?", in *Technical Report,* The University of Chicago, March 15, *cf.* http://www.math.rug.nl/~ernst/linguistics/redundancy3.pdf
Vico	Vico, Giambattista, 1960, *La scienza nuova*, Letteratura Italiana Einaudi, Torino, *cf.* http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_7/t204.pdf

Cuprins

I. INTRODUCERE

Importanţa studiului cărţilor populare. Necesitatea demersului 5

II. SCURT ISTORIC AL APARIŢIEI CĂRŢII POPULARE ÎN LITERATURA ROMÂNĂ

Rădăcini orientale şi apusene: apariţia textelor în literatura universală ... 13
Intrarea textelor în literatura românească. Filiera slavă. Filiera grecească 17
Receptarea autohtonă. Apetitul pentru literatură. Permisivitatea societaţii româneşti la literatura universală. Copiile. Răspândirea lor. Comportamentul bibliofil. 20
Evoluţii în receptare 39
Tipologie: legende apocaliptice. legende hagiografice 47
  Literatura apocrifă 48
Legendele apocaliptice. Apocalipsul Apostolului Pavel 52
  Călătoria Maicii Domnului la iad 52
  Moartea lui Avraam 53
  Legenda Duminicii 53
Legendele hagiografice 54
Texte didactice. Cărţi sapienţiale:
  Floarea darurilor. Carte frumoasă şi de folos fieştecăruia creştin 57
  Fiziologul 58
  Varlaam şi Ioasaf 61
  Esopia 64
  Archirie şi Anadan 66
Hronografele 68
  Istoria Troadei. 70
  Întrebări şi răspunsuri 72
Romanele populare 73
  Romanul erotic şi cavaleresc: Imberie şi Margarona – Istoriia lui Imberie, fecior Împăratului al Provenţii 75

Ghenoveva 77
Erotocritul. Istoriia lui Erotocrit cu Aretusa 79
Filerot şi Antuza 82
Etiopicele. A lui Eliodor istoriie etheopicească 83
Poliţion – Istorie veteazului lui Poliţionu şi a frăţâni-sau Argu, cu prefrumoasa Militina 84
Alţidalis şi Zelida 84
Romanul pseudoistoric: Alexandria – Istoria a Alexandrului celui Mare din Machedoniia şi a lui Darie din Persida Împăraţilor 85
Romanul satiric: *Viiaţa lui Bertoldo şi lui Bertoldino, feciorului lui, dimpreună şi a lui Cacasino, nepotului lui* 88

Romanul moralizator:

Skinderiu – Istoriia lui Skinderiu-Împaratu cari istorii s-au tălmăcit di pri limba turciască pri limba românească. 89
Sindipa – Istoria Sindipii filozofului. 89
Aravicon Mithologhicon – Halima. 92

III. PARTICULARITĂŢI LINGVISTICE ÎN CĂRŢILE POPULARE

Valori expresive în limba textelor populare: 95
Fenomene la transfer 100
Nivelul morfologic 101
Nivelul lexical: *derivarea, sinonimii, polisemii, arhaisme, împrumuturi, calcuri* 107

IV. PARTICULARITĂŢILE ARTISTICE ALE CĂRŢILOR POPULARE

Expresivitatea discursului nefigurat:

Expresivitatea numelor proprii şi geografice 131
Expresivitatea neologismului 132
Expresivitatea discursului figurat 135
Procedee sintactice 142

V. ÎNTRE NORMĂ ŞI LIBERTATE

Norma estetică. Romanicul. Evoluţiile. Sistemul creator. Există o autonomie a traducătorului? Metafora Iona. 147

VI. INFLUENȚA CĂRȚILOR POPULARE ASUPRA LITERATURII CULTE

Contingența cărților populare cu literatura română cultă: amprente bogomilice la Lucian Blaga 171

VII. RAPORTURILE CĂRȚILOR POPULARE CU FOLCLORUL

Trocul de credințe, teme, motive, personaje, simboluri 188
Contaminări în structurile narative 214
Contaminări în structurile lingvistice 218

VIII. CONCLUZII 223

Sigle și bibliografie 225